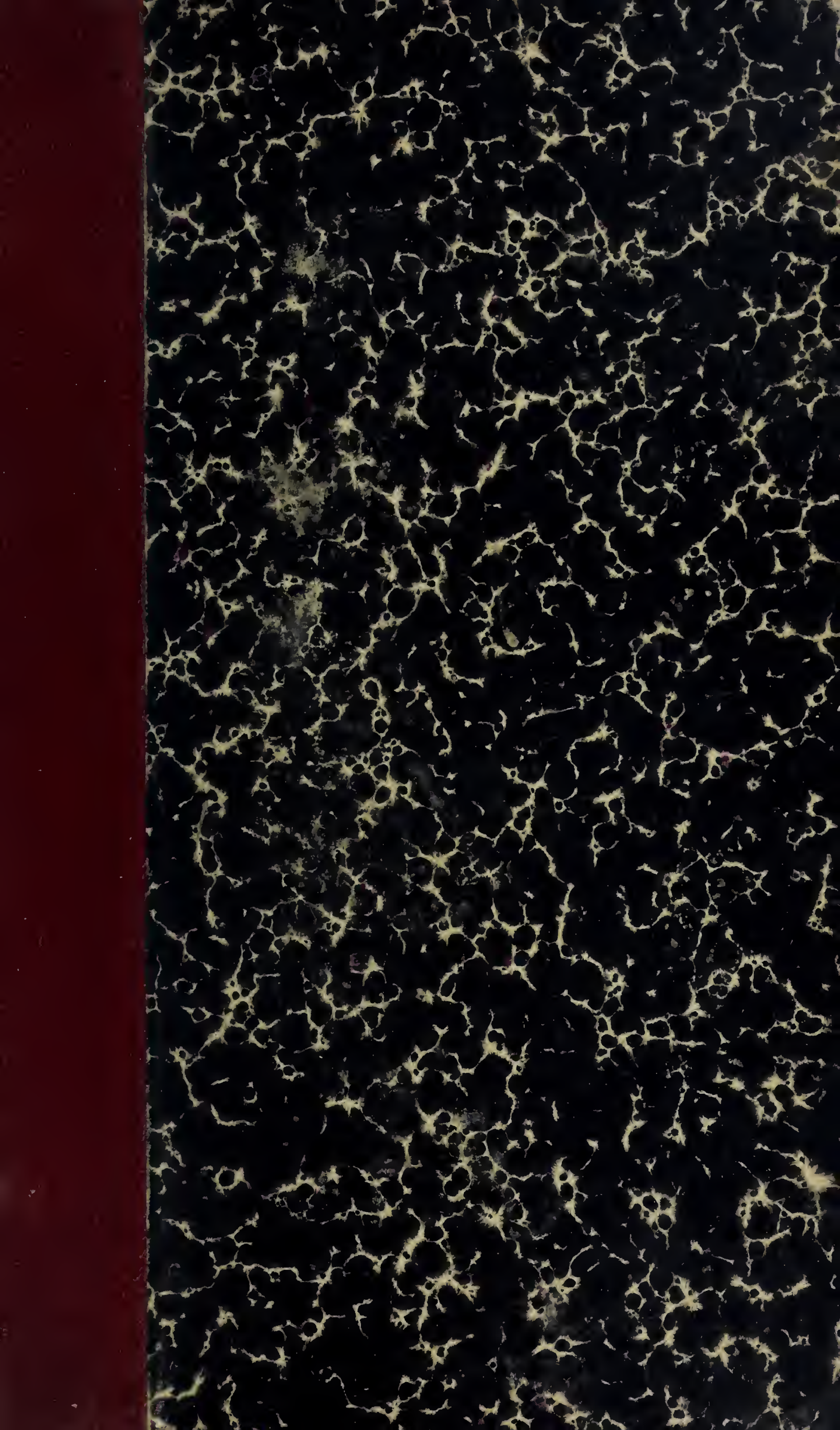


LE

SYSTÈME HISTORIQUE DE RENAN

PAR

G. SOREL

I

INTRODUCTION

PARIS

G. JACQUES, ÉDITEUR

14, RUE HAUTEFEUILLE, 14

LE

SYSTÈME HISTORIQUE
DE RENAN

LE SYSTÈME HISTORIQUE DE RENAN

PAR

G. SOREL

I

INTRODUCTION

PARIS

G. JACQUES, ÉDITEUR

14, RUE HAUTEFEUILLE, 14

AVERTISSEMENT AU LECTEUR

Je pose au début de ces études deux faits qui ne peuvent être contredits par aucune personne instruite et impartiale : l'immense entreprise à laquelle Renan a consacré trente ans de son existence, l'histoire des origines juives et chrétienne, a abouti à un échec lamentable ; d'autre part, aucun des grands écrivains du XIXe siècle n'avait l'esprit moins porté vers des considérations offrant une certaine analogie avec le matérialisme historique. M. Brunetière voudrait conclure de l'échec de Renan qu'il y a des histoires qu'on ne saurait rabattre sur le plan des autres : mais je me demande s'il ne faudrait pas plutôt conclure que les études religieuses devraient s'inspirer de principes nouveaux.

L'œuvre de Renan n'a pas été vaine : tous les hommes vraiment forts qui ont repris les questions qu'il avait traitées, ont été tributaires de ses hypothèses. En lisant les conférences de M. Harnack sur l'essence du christianisme, on reconnaît sans peine que le plus illustre représentant de la science allemande actuelle dépend beaucoup du Français que les Universités allemandes traitèrent jadis dédaigneusement d'homme de lettres et de vulgarisateur.

Renan a définitivement incorporé au patrimoine de la littérature française les problèmes d'histoire religieuse et, comme le fait remarquer M. Brunetière, ce n'est pas un

mince résultat (Cinq lettres sur Ernest Renan, *pp. 85-86*). *Grâce à Renan les origines chrétiennes ne sont plus la propriété exclusive des théologiens du protestantisme libéral ; il avait souvent contesté leur compétence ; leur autorité n'est plus respectée que par le Bloc républicain, ce qui n'est peut-être pas grand'chose aux yeux des personnes qui sont plus soucieuses de vérité que de positions officielles.*

Depuis le temps où Renan écrivait, le prestige de l'érudition a beaucoup baissé ; l'érudition a été monnayée en billon et les érudits ne brillent plus toujours par de très exceptionnelles qualités intellectuelles. En matière d'histoire religieuse, ce prestige est surtout atteint, parce que l'on a reconnu que cette histoire dépend beaucoup d'hypothèses à faire sur les anciens rapports sociaux et que les spécialistes de l'érudition se sont montrés souvent fort naïfs quand ils ont eu à examiner des problèmes ainsi posés.

Il ne faudrait pas croire que les origines juives et chrétiennes doivent intéresser seulement les personnes qui se préoccupent de problèmes religieux : ces origines nous fournissent un type si classique de la formation d'un monde qu'en les étudiant on peut mettre à l'épreuve, d'une manière très sûre, tous les systèmes qui ont été imaginés pour expliquer l'histoire des mœurs, des institutions et des idées. Je crois que les socialistes auraient beaucoup d'enseignements à tirer de la conquête chrétienne et j'espère traiter un jour ce sujet, au point de vue de la connaissance qu'il fournit pour nos luttes de classes.

Je ne me fais pas d'illusions sur l'accueil que peut recevoir mon livre : écrit sans préoccupation confessionnelle, il sera jugé négligeable ou méprisable par les doctes que l'Etat brevète pour écraser l'Infâme. Il y a quelques années, une brochure intitulée : La crise de la pensée catholique

m'a valu d'être regardé comme un vil suppôt de l'obscurantisme par les défenseurs officiels des Lumières. Ils hausseront les épaules devant l'œuvre d'un homme animé d'un si mauvais esprit; ils m'écraseront sous la charge de leur pédantisme bibliographique. J. Darmesteter se moquait fort des gens qui ont toujours à la bouche les derniers résultats de la critique allemande; cette mode ne passera point tant qu'il y aura des impuissants parmi les doctes.

Je ne trouverai pas meilleur accueil du côté catholique; mais je sais aussi que mon livre sera plus lu et mieux compris parmi les hommes de l'Eglise que parmi les officiers intellectuels du Bloc. Je serai, tout d'abord, critiqué avec amertume et peut-être avec violence; mais il y aura des prêtres éclairés qui sauront trouver des choses à utiliser dans mes hypothèses. Les études cléricales ont subi, depuis une dizaine d'années, des transformations bien imprévues; je suis persuadé que je vivrai assez pour voir quelques-unes de mes idées, et non des moindres, passer dans la pensée catholique.

Juillet 1905.

INTRODUCTION

I

Les divers systèmes historiques. — Raisons favorables au système psychologique et ses difficultés. — Moralistes et dramatistes. — Historiens ecclésiastiques. — Parti adopté par Renan pour la *Vie de Jésus.* — Le rôle du panthéisme dans cette œuvre.

On peut adopter deux attitudes en présence des coupes que toute étude historique suppose faites sur le cours du temps. Le plus souvent on s'occupe de l'éclosion du futur, on note les rejetons qui émergent d'une coupe et on cherche à expliquer leur genèse par la connaissance exacte des hommes qui ont occupé à ce moment la scène du monde. On peut adopter un parti opposé et considérer le passé comme une masse figée dont l'allure générale est susceptible d'une esquisse schématique : on peut chercher les relations qui existent entre les principes dominants des institutions durant une période et les sentiments des classes.

Le premier système se place au point de vue d'une génération due à des hommes déterminés ; le second regarde les hommes plutôt comme des porteurs de symboles que comme des créateurs. Le premier est plein d'analogies biologiques ; le second rappellerait plutôt la géologie. Le premier prétend, grâce à la psychologie, pénétrer jus-

qu'aux racines de la réalité vivante et l'expliquer tout entière ; le second ne prétend qu'à un éclaircissement du passé et se contente de jeter de la lumière sur certains aspects des choses. Je désignerai le premier système sous le nom de *psychologique* et le second sous celui de *scientifique*.

A. — Le système psychologique est celui auquel on pense tout d'abord ; c'est celui qui correspond aux instincts, et déjà cette constatation doit nous mettre en défiance.

Pour satisfaire notre curiosité, l'histoire doit dire pourquoi certaines opérations réussirent et d'autres échouèrent, comment des politiques, d'ordinaire clairvoyants, se sont laissé duper par des illusions et ont engagé leur pays dans des entreprises périlleuses, quelle part revient à l'initiative des grands hommes dans les transformations du monde et de quelle vénération nous devons entourer le souvenir des héros. Beaucoup de personnes croient qu'en adoptant cette conception de l'histoire, loin d'être dupes de l'instinct, elles ne font qu'appliquer aux questions historiques des thèmes empruntés aux sciences de la nature. Le système psychologique se propose, en effet, d'expliquer les faits par leurs antécédents et les livres assurent que le même but est poursuivi par les physiciens. Il y a cependant une grande différence à établir entre les deux procédés : en physique on arrive à découvrir des lois qui gouvernent l'apparition des phénomènes, tandis qu'en histoire aucune loi de ce genre ne peut être soupçonnée.

L'histoire psychologique plaît aux professionnels pour une raison qui semble, au premier abord, très sérieuse et qui serait fondée sur les moyens employés pour connaître. Elle se moule, dit-on, aussi exactement que possible, sur les documents, en sorte qu'elle se prêterait à une discipline propre à écarter les hypothèses arbitraires. Les annalistes nous ont

parlé d'hommes qu'ils ont connus et dont ils ont appris les manières de vivre et de penser ; l'historien n'a pas d'autres matériaux que les documents humains ; il les discute, les élabore et les organise ; ne fait-il pas ainsi une besogne scientifique, très analogue à celle du physicien ? Les sources présentent toujours beaucoup de lacunes ; mais on peut les combler, en très grande partie, grâce aux analogies qui existent entre les biographies des divers contemporains ; ce travail est d'ordre psychologique. — Le lecteur, sans se livrer lui-même à de profondes recherches de contrôle, se rend assez facilement compte de la vraisemblance que présentent ces hypothèses ; nous avons, en effet, l'habitude de discuter sur la vraisemblance des actes ou des paroles que les écrivains d'autrefois prêtent à leurs personnages dans leurs œuvres d'imagination ; la psychologie de l'histoire littéraire (mieux connue que l'histoire politique) est ainsi un élément de premier ordre pour la connaissance du passé. — Enfin il y a un fonds commun de psychologie humaine assez considérable pour que l'on puisse souvent opposer les exigences du bon sens à des fables rapportées par les anciens chroniqueurs.

Il faut noter cependant que nous ne pouvons espérer jamais connaître toute la psychologie d'une nation à une époque déterminée. Cette totalité qui comprend tout l'ensemble des motifs et des caractères des acteurs du drame, cette *réalité profonde* dont la psychologie parle avec tant d'emphase parce qu'elle l'ignore, c'est la mystérieuse *chose en soi*, — que les physiciens renoncent à poursuivre dans la nature, que les physiologistes s'imaginent encore, trop souvent, rencontrer dans leur science (1), que les alchi-

---

(1) Le terme de *biologie* suppose qu'on étudie la vie ; la biologie devrai être une science saisissant la *chose en soi* dans les êtres vivants.

mistes de la sociologie (1) espèrent mettre en bouteille. La connaissance psychologique ne serait possible qu'à la condition de se borner aux exploits de quelques hommes.

Cette réduction paraît d'autant plus naturelle que nous procédons de cette manière quand nous raisonnons sur la politique contemporaine. Il faut reconnaître que les résultats obtenus dans ce cas ne sont pas encourageants ; mais on se console en pensant que les erreurs commises dans les prévisions tiennent à l'insuffisance des renseignements dont on dispose : on espère que les écrivains de l'avenir trouveront dans les archives de quoi tout expliquer.

Les sources nous apprennent bien rarement ce que nous aurions besoin de savoir pour comprendre les actes des personnages principaux ; on doit naturellement écarter les hypothèses que les chroniqueurs ont faites sur les motifs de leurs déterminations ; ces hypothèses sont trop souvent inspirées par l'amitié ou la haine, et bien des fois aussi fondées sur des anecdotes d'un poids fort léger. Nous possédons beaucoup plus de détails oiseux que de faits vraiment dignes de rester dans l'histoire ; mais comment faire un choix ? Ne faudrait-il pas posséder, tout d'abord, un tableau complet de toutes les causes et de tous leurs effets ? N'y a-t-il pas beaucoup de petites raisons qui peuvent avoir eu une influence disproportionnée à leur importance normale ? Dans la masse des faits négligés se trouvent peut-être ceux qui furent décisifs (2). Un discernement vraiment

(1) La sociologie s'efforce de raisonner sur la société, qui est, tout comme la vie, une chose en soi. Les illusions des biologistes importent peu à la pratique ; mais il n'en est pas de même de celles de la sociologie.

(2) « Il faut, disent MM. Langlois et Seignobos, résister à la tentation naturelle de distinguer les faits en grands et petits. Il répugne d'admettre que le nez de Cléopâtre ait pu agir sur l'empire romain. Cette répugnance est métaphysique, elle naît d'une idée préconçue sur la marche du monde » (*Introduction aux études historiques*, p. 215). Pour ne pas être *métaphy-*

scientifique entre les causes est manifestement impossible.

Les petits faits gênent beaucoup les auteurs qui se placent sur le terrain psychologique ou de la génération ; Renan a signalé, plusieurs fois, des accidents qui auraient pu changer le cours de l'histoire et on lui a reproché d'avoir abaissé la dignité de la science par des considérations paradoxales sur les accidents : parlant du voyage que firent les Judéens exilés après la ruine du premier temple, il écrit : « L'organe essentiel de la nation était avec eux, je veux dire les vieilles écritures... Le sort de l'humanité fut attaché durant quelques jours au pied plus ou moins sûr de la bête qui portait le livre sacré de l'avenir » (*Histoire d'Israël*, tome III, pp. 378-379). Ce n'est pas là une mauvaise plaisanterie, comme le pensent quelques personnes, mais une très juste appréciation des difficultés en présence desquelles se trouve toute tentative d'explication de l'histoire suivant le mode génératif. On est parti de l'hypothèse qu'il fallait connaître la totalité du présent ; on arrive à voir que les plus grands événements peuvent avoir dépendu de ces petits accidents qu'on range dans la catégorie des hasards et que personne n'a songé à noter. On n'est pas loin de conclure à l'impossibilité de tenter aucune explication.

Dans la pratique, les historiens procèdent en faisant des choix arbitraires et il faut s'en rapporter à leur tact, à ce qu'on nomme leur *sens historique* : ce qui est essentiel pour l'un, devient secondaire pour l'autre ; on sait avec quel dédain M. Frédéric Masson parle des pièces des archives officielles. Nous approchons ainsi très près de l'histoire écrite suivant le système des romans historiques dont il sera question plus bas.

---

sicien, il faudrait ne pas négliger beaucoup d'accidents de cuisine et de médecine qui peuvent avoir eu de graves conséquences.

B. — Les moralistes adoptent le système de la génération, parce qu'ils peuvent ainsi transformer l'histoire en une grande leçon pédagogique et montrer, par des exemples prodigieux, à quelles conséquences désastreuses peuvent aboutir la légèreté, l'inconduite ou la méchanceté des hommes. Les coupables ne sont pas seuls à souffrir des conséquences de leurs fautes ; les nations sont cruellement punies pour les erreurs ou les crimes de leurs chefs ; mais cette solidarité n'est qu'une exagération de la solidarité ordinaire que l'on rencontre à tous les étages de la société, dans la famille, dans la production, dans les relations civiles de toute sorte ; la leçon a donc une portée très générale et elle est singulièrement plus saisissante que celles que l'on pourrait emprunter à la vie courante.

Les prédicateurs se donnent souvent à tâche de prouver que la marche des choses apparaîtrait comme absurde si on ne supposait dans le monde une cause supérieure aux activités humaines ; des accidents d'ordre infime déroutent, en effet, les calculs les mieux concertés ; le plus sage est donc d'invoquer la protection de Dieu qui peut assurer le succès à ceux qui joignent à l'activité et à l'intelligence l'amour du bien. Lorsque l'histoire est inintelligible, la profondeur des desseins de Dieu permet de rétablir l'intelligibilité.

Les dramatistes sont bien obligés, eux aussi, d'imaginer des explications psychologiques pour pouvoir transporter l'histoire au théâtre et intéresser les spectateurs par des péripéties analogues à celles qui se produisent dans les autres spectacles. « Je ne peux pas faire mes quatre premiers actes, dit M. Faguet (1) à propos de Scribe, avec

(1) *Débats*, 28 septembre 1903, M. Faguet pense que la comédie historique a triomphé de la philosophie de l'histoire, « boniment solennel [qui] s'évertuait à chercher les grandes causes et à scruter les causes profondes ».

l'influence de la Réforme sur l'individualisme, l'influence du concile de Trente sur les mœurs et l'influence du système de Law sur la précipitation de la monarchie. Si les grands événements peuvent très bien dériver de causes toutes petites,... avec ces petits faits je construirai mes quatre premiers actes et ce sera la chute d'un verre d'eau qui sera la cause de la guerre de 1750 ou de 1878 et ma comédie sera possible ». Et il ajoute : « On a infiniment gouaillé Scribe pour sa courte vue historique... Quand on répète Montaigne, Pascal, Voltaire, quand on inspire évidemment Doudan, Tolstoï et Seignobos, on peut se moquer des gens qui vous trouvent petit esprit ». C'est ainsi que l'histoire psychologique aboutit, sinon à des chansons, du moins à des comédies.

C. — L'histoire de l'Eglise a été, presque toujours, traitée sous forme d'une suite de biographies : c'est un recueil de vies des saints. Les auteurs ecclésiastiques veulent atteindre ainsi plusieurs résultats : nous faire admirer les vertus héroïques de certains serviteurs de Dieu qu'ils nous présentent comme des modèles parfaits que nous devons chercher à imiter ; — nous montrer que Dieu se sert d'instruments débiles en apparence pour vaincre les grandes forces qui s'opposent à la manifestation de la vérité ; — nous prouver que le contrôle divin ne manque jamais à l'Eglise et qu'ainsi la divinité de sa mission est un fait établi par l'histoire. On voit que la psychologie joue ici un rôle tout à fait particulier, car l'homme n'apparaît dans cette hagiographie qu'à titre d'instrument de Dieu. Les sources mêmes ne sont que très imparfaitement psychologiques : la tradition a transformé les héros religieux pour leur imposer certains caractères que les masses ont inventées et dans lesquelles ont pris corps les aspirations populaires; les légendes ne témoignent pas sur la

vie des saints, mais sur la pensée de leurs adorateurs.

Renan a adopté pour les origines du christianisme un plan inspiré des auteurs ecclésiastiques. Parmi les raisons qui l'ont déterminé, on peut supposer une influence allemande ; retrouver la biographie exacte de Jésus est le grand but que se proposait la théologie des protestants libéraux. Ceux-ci voulaient, par réaction contre la théologie luthérienne, déchirer le tissu paulinien du protestantisme orthodoxe et retrouver, par delà saint Paul, le véritable enseignement de Jésus. Ayant en vue de prouver que le fondateur du christianisme ne se donna point comme un Dieu, ils cherchaient à démontrer qu'on peut écrire une biographie tout humaine de Jésus sans violenter les textes. Il ne me paraît pas douteux que Renan avait le même dessein et que son premier volume des *Origines du christianisme* fut composé avec la préoccupation de propager une sorte de théologie pleinement débarrassée de surnaturel ; dans tous ses écrits qui datent de ce temps, Renan ne cesse d'insister sur la nécessité d'abandonner le surnaturel, si l'on veut sauver ce qui peut être sauvé dans l'enseignement chrétien (1).

En fait, Renan n'a pu mener à bonne fin son entreprise théologique ; ses contemporains remarquèrent que son Jésus sortait des limites de la véritable humanité (2). « On

(1) L'article publié par Sainte-Beuve dans le *Constitutionnel* du 7 septembre 1863 nous apprend comment ce livre fut reçu par les ennemis de l'Eglise ; l'auteur donne pour précurseurs de Renan : Bayle et Voltaire ; il le regarde comme le « champion philosophique le mieux approprié à la seconde moitié du XIXe siècle » ; il espère que Renan atteindra son but, qui est de rallier la masse flottante, qui, malgré certaines apparences, est restée indifférente (*Nouveaux lundis*, tome VI, p. 21, pp. 14-15).

(2) E. Havet le fit remarquer dans un article de la *Revue des Deux-Mondes*, du 1er août 1863, pp. 590-592 (Cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, pp. 7-8).

peut se plaindre, dit Mme Darmesteter (1), que ce Christ délicat ne soit pas assez Dieu, tout en l'étant trop... Tout homme qu'il est, tout simplement humain, le Christ de Renan demeure le *créateur unique* de la religion de l'avenir. N'est-ce pas trop limiter la fécondité des siècles qui viendront? »

La difficulté que Renan avait rencontrée, était celle contre laquelle échouent tous les efforts du protestantisme libéral : il est impossible de faire reposer sur une tête humaine l'*œuvre colossale que l'on attribue à Jésus*, la fondation d'une religion qui gouverne l'humanité civilisée depuis dix-huit siècles, dont les temps ne semblent pas encore finis et qui « pour se renouveler n'a, suivant Renan, qu'à revenir à l'Evangile » (*Vie de Jésus*, pp. 460-461). Les docteurs des facultés de théologie protestante sont gens de trop peu de sens historique pour comprendre bien l'absurdité de leur hypothèse. Renan employa toutes les ressources de son art pour donner une apparence de vraisemblance à son système ; il y parvint grâce à une conception panthéiste du monde qui convenait fort bien à son talent tout plein de nuances. Son panthéisme est vague ; on peut même dire qu'il est parfois inconséquent et bizarre; souvent Renan croit nécessaire de le dissimuler parce que, de son temps, le mot *panthéisme* faisait peur en France (2) : il dira que « les hommes qui ont le plus hautement compris Dieu » n'étaient ni déistes, ni panthéistes (p. 78); mais il s'aventure à écrire plus loin : « L'idée que Jésus se fait de l'homme, n'est pas cette idée

(1) Mary J. Darmersteter, *La vie de Ernest Renan*, p. 174. J'utiliserai beaucoup ce petit livre.

(2) A la fin du chapitre XVII de la *Vie de Jésus* se lisent des réflexions sur la vie future qui ont dû étonner plus d'un Français en 1863, et qui ressemblent fort à celles que l'on trouve dans l'*examen de conscience philosophique*, publié vingt-cinq ans plus tard (*Feuilles détachées*, p. 441).

humble qu'un froid déisme (1) a introduite... L'idéalisme transcendant de Jésus ne lui permit jamais d'avoir une notion claire de sa propre personnalité. Il est son Père, son Père est lui. Il vit dans ses disciples » (p. 254). Suivant les besoins de son exposition, Renan accuse le caractère humain ou le caractère divin de Jésus, de manière à proportionner, avec infiniment d'adresse, une cause hypothétique à l'effet qu'il doit expliquer.

L'œuvre de Renan est, à ce point de vue, pleine d'enseignements : on doit se demander si les *bonnes* histoires de Jésus ne puisent pas leur vraisemblance ou leur charme dans le panthéisme qu'elles présupposent : dans un nombre très considérable de cas le catholicisme confine au panthéisme ou, tout au moins, peut être regardé comme parallèle à celui-ci (2).

---

(1) « Les chétives discussions de la scolastique, la sécheresse d'esprit de Descartes, l'irreligion profonde du XVIIIe siècle ont étouffé au sein du rationalisme moderne, tout sentiment fécond de la Divinité » (*Vie de Jésus*, p. 77).

(2) J'espère que cela ne donnera pas lieu à trop de malentendus ; je constate seulement un parallélisme qui a été, maintes fois, reconnu. Hartmann signale l'erreur commise par le protestantisme de « l'époque des lumières » qui a voulu supprimer radicalement tout rapprochement entre le christianisme et le panthéisme (*La religion de l'avenir*, trad. franç., p. 155). Dans les tendances des jeunes catholiques actuels, il y a bien plus que du parallélisme avec le panthéisme : un Dieu immanent, opposé au Dieu transcendant, devient fort à la mode ; les personnes qui auront lu le plaidoyer de M. Paul Desjardins en faveur de l'abbé Loisy (*Cahiers de la quinzaine*, 17e de la sixième série) ne pourront douter que *plus d'un catholique moderne a cessé d'être chrétien.*

II

Système scientifique. — Histoires régulières et fécondes. — Les trois grandes histoires d'après Renan. — Développement du catholicisme. — Rôle de la royauté française. — Les origines. — Histoire et théologie.

Le deuxième système ne peut s'appliquer complètement à toutes les histoires ; il faut, pour qu'il puisse s'utiliser qu'il existe une grande régularité dans les aspects que présente le passé ; que les accidents qui passionnèrent les anciens spectateurs, soient devenus sans intérêt pour les nouvelles générations ; que les grands hommes soient, en quelque sorte, fondus dans les masses. Ces conditions ne se rencontrent que dans des cas exceptionnels ; on comprend donc qu'il soit toujours possible, en choisissant convenablement des exemples, de prouver qu'il y a une histoire scientifique et par suite une philosophie de l'histoire, ou de soutenir que cette philosophie est un « boniment solennel » (comme l'estime M. Faguet). Des chroniques écrites avec beaucoup de soin, alors même qu'elles nous renseignent sur les opinions qui avaient cours dans les diverses classes, et sur les tendances qui ont provoqué des changements dans les lois, ne sont jamais que des tableaux de faits, analogues aux tableaux météorologiques, — à moins que la régularité des aspects généraux ne permette d'en tirer immédiatement des vues scientifiques.

Je n'insiste pas sur les raisons de cette régularité ; Engels s'est exprimé sur ce point avec clarté dans son étude sur

Feuerbach et j'y suis revenu avec détail ailleurs (1) : c'est la combinaison d'une infinité de hasards dans le désordre le plus absolu des causes qui produit l'ordre apparent. Mais tous les hasards ne se combinent pas de la même manière ; c'est ce que savent toutes les personnes qui se sont occupées du calcul des probabilités (2).

Lorsque cette régularité existe, l'histoire apparaît comme un enfantement de quelque chose qui reste acquis à la civilisation. Pendant longtemps, on avait été si émerveillé en étudiant ces histoires fécondes, qu'on avait cru nécessaire de les expliquer par une raison surnaturelle ; on supposait que la Providence était intervenue pour corriger les hasards dus à l'activité désordonnée de l'homme et qu'elle avait choisi certains peuples pour ses mandataires. Ces peuples élus étaient regardés comme ayant eu, chacun, une mission historique.

Au début de son *Histoire d'Israël*, Renan écrit qu'il existe trois histoires que l'on peut nommer « providentielles, parce que leur place est comme marquée dans un plan supérieur aux oscillations de tous les jours » et qu'elles « sont le pivot des autres ». Ce sont : « l'histoire grecque, l'histoire d'Israël, l'histoire romaine. Ces trois histoires réunies constituent ce qu'on peut appeler l'histoire

---

(1) Engels, *Religion, philosophie, socialisme*, p. 213 ; G. Sorel, *Saggi di critica del marxismo*, pp. 76-86.

(2) Dans son article sur Augustin Thierry, Renan semble admettre que le mélange des hasards produit toujours une régularité. « L'existence et la formule de ce mouvement se révèlent à celui qui possède une vue plus étendue de l'ensemble... La comédie de ce monde est à la foi divine et humaine. Le jeu des individus et le jeu des formules sont donc également essentiels à montrer » (*Essais de morale et de critique*, p. 111-112).

Si l'on réserve le nom d'histoires aux cours d'évènements qui possèdent une grande régularité, on devra dire que tous les peuples n'ont pas d'histoire et M. Brunetière se demande, par exemple, si on peut en attribuer une aux Turcs ou aux Chinois, qui n'ont que des « annales souvent sanglantes » (*Discours de combat*, première série, p. 143).

de la civilisation ; la civilisation étant le résultat de la collaboration alternative de la Grèce, de la Judée et de Rome » (tome I, p. V et p. I). Il établit ainsi qu'il suit la répartition des diverses missions historiques :

« La Grèce a fondé, dans toute l'étendue du terme, l'humanisme rationnel et progressif. Notre science, notre art, notre littérature, notre philosophie, notre morale, notre politique, notre stratégie, notre diplomatie, notre droit maritime et international sont grecs d'origine... La Grèce n'eut, dans le cercle de son activité intellectuelle et morale, qu'une seule lacune ; mais cette lacune fut considérable. Elle méprisa les humbles et n'éprouva pas le besoin d'un Dieu juste ». Cette lacune aurait été comblée par le judaïsme des prophètes que le christianisme a continué. Pour préparer la conquête du monde méditerranéen par l'hellénisme et le christianisme, « il a fallu qu'une grande force humanitaire fût créée.... Rome, par des prodiges de vertu civique, *a créé la force* dans le monde et cette force, en réalité, a servi à propager l'œuvre grecque et l'œuvre juive, c'est-à-dire la civilisation » (pp. I-V).

Ce tableau ne saurait être accepté qu'avec beaucoup de réserves : on pourrait se demander si vraiment notre art est tellement hellénique, car on ne voit pas trop ce que la peinture et l'architecture modernes doivent à la Grèce ; je ne crois pas que nos constitutions représentatives doivent rien non plus à Athènes ; — si les Juifs ont eu le rôle que leur attribue Renan, notre morale serait bien plutôt juive que grecque, car elle est fondée sur le respect du faible et la croyance à une justice divine ; — enfin il est singulier que dans ces énumérations ne se trouve pas mentionné le droit civil (1) ; il est possible cependant que Renan l'ait

(1) Et le droit pénal ? Renan s'est abstenu d'en parler ; la question des origines est ici très compliquée ; on peut, en effet, distinguer dans la peine :

considéré comme une des manifestations de la force romaine.

L'histoire de la hiérarchie catholique offre un caractère de plus grande régularité que ces trois grandes histoires et elle a apporté beaucoup d'éléments dans la civilisation moderne. Le spectacle, que nous présente l'Église, a quelque chose d'étrange : tandis que le monde a été bouleversé par des révolutions qui en ont, plusieurs fois, changé la face, elle semble demeurer intangible au milieu des tempêtes et elle a le sentiment que les forces humaines ne peuvent rien contre le rocher qui lui a été donné comme base ; mais ce qui est plus admirable encore, c'est qu'elle ait pu résister aux causes de désorganisation qui provenaient de sa propre corruption.

Je ne vois pas que Renan ait jamais cherché à déterminer ce que l'Église a produit en traversant les péripéties de l'histoire ; les passions qui agitent l'Europe depuis le XVI[e] siècle, rendent une telle recherche fort difficile ; il n'est même pas bien certain que plus d'un apologiste de l'Église ne se soit pas grossièrement trompé dans le tableau qu'il a donné des services que celle-ci aurait rendus à la société civile. L'organisation de la papauté, ses luttes contre les gouvernements féodaux, les croisades et l'Inquisition, — la création des ordres religieux et la discipline du célibat, — l'indissolubilité du mariage ont laissé, dans la civilisation moderne, bien plus de traces que le prophétisme d'Israël. Cette histoire mériterait donc certainement

le sacrifice fait à un Dieu irrité ou à la passion populaire qui demande de la vengeance ; la mesure politique prise contre des révoltés qui ont troublé l'ordre, brisé la solidarité des gens du lieu ou enfreint les conventions de paix ; la pénitence éducative qui équivaut à un dressage des animaux. Cette troisième conception s'est surtout développée dans l'Eglise qui l'a transmise à la société moderne, et elle triomphe aujourd'hui comme une nouveauté de la science sociale, émancipée du catholicisme !

d'être considérée comme une de celles qui ont servi de pivot aux autres ; et elle se prête admirablement à l'étude des formations progressives.

Non moins merveilleuse me semble avoir été la royauté française, que tant de catholiques voudraient encore expliquer par une action providentielle : Dieu aurait choisi une nation pour protéger le Saint-Siège. La royauté française croyait d'ailleurs posséder un titre supérieur à tous ceux qu'invoquent les souverains : « Aucune nation, dit Renan, n'a jamais créé une légende plus complète que celle de cette grande royauté capétienne, sorte de religion, née à Saint-Denis, consacrée à Reims par le concert des évêques, ayant ses rites, sa liturgie, son ampoule sacrée, son oriflamme... Ce fut plus qu'une royauté, ce fut un sacerdoce ; prêtre-roi, comme David, le roi de France porte la chape et tient l'épée. Dieu l'éclaire en ses jugements... Son sacre, imité des rois d'Israël, était quelque chose d'étrange et d'unique. La France avait créé un huitième sacrement, qui ne s'administrait qu'à Reims, le sacrement de la royauté. Le roi sacré fait des miracles ; il est revêtu d'un *ordre* ; c'est un personnage ecclésiastique de premier rang... Le meurtre du 21 janvier est, au point de vue de l'idéaliste, l'acte de matérialisme le plus hideux, la plus honteuse profession qu'on ait jamais faite d'ingratitude et de bassesse, de roturière vilenie et d'oubli du passé » (*Réforme intellectuelle et morale*, pp. 250-252).

J'ai cité un peu longuement parce qu'il était nécessaire de montrer à quel point Renan avait été frappé des caractères extraordinaires de la royauté française et comment il avait expliqué, en termes théologiques, l'idée de la force supérieure qui s'attachait à elle. On doit s'étonner qu'il n'ait point remarqué que cette histoire n'est pas moins extraordinaire par sa fécondité que par son unité ; c'est la

royauté française qui a créé l'Etat administratif qui semble aujourd'hui nécessaire à l'existence de toute société civilisée : son armée permanente, sa hiérarchie judiciaire, son fonctionnarisme ont servi de modèle aux autres pays. Aujourd'hui nous vivons encore sur ce qui reste de l'Ancien Régime dans la France démocratique ; un siècle de révolutions et de système représentatif n'est point parvenu à faire disparaître tout ce qu'avait créé la vieille royauté.

Les origines ne sont guère accessibles à la méthode scientifique, parce qu'elles présentent beaucoup de désordre ; au passage d'un régime à un autre, il faut accepter l'existence d'un abime ; mais il ne faut pas croire que les origines soient composées d'éléments d'une autre nature que les temps de développement ; c'est toujours du hasard qui engendre l'histoire ; mais ce hasard ne produit plus ici des formes régulières. L'instinct proteste cependant contre cette identification : c'est que les origines, renfermant beaucoup d'imprévu, nous semblent appeler l'intervention de forces supérieures ; celui qui se place au point de vue de la génération, doit donc admirer l'action des grands hommes qui changent l'orientation du monde ; mais pour l'histoire scientifique tous ces imprévus sont des hasards toujours identiques entre eux, puisqu'ils échappent tous également à la connaissance.

Dans un livre récent, le P. Rose écrit (1) : « La réfutation qui fut faite du point de vue de Strauss est connue, elle est même classique. Si le Christ a été créé par l'Eglise, qui donc a créé l'Eglise ? » Cette argumentation me semble dénoter une complète méconnaissance des conditions de l'histoire scientifique : quand on considère le Christ comme créé par l'Eglise, on ne se place pas sur le terrain du sys-

(1) Rose, *Evangile selon saint Mathieu*, p. XXV.

tème de la génération, mais on cherche comment le portrait évangélique se relie aux préoccupations de toute sorte qui assaillaient les premières communautés chrétiennes. Celles-ci ont été formées par suite d'accumulations de hasards et elles ont accumulé sur leur *héros* tout ce qu'elles concevaient de possible en fait de surnaturel parce que la résurrection de Jésus les enthousiasmait. Le grand fait du christianisme naissant est la croyance à la résurrection : comment une telle croyance s'est-elle formée, il est fort inutile de se le demander. Le miracle de la résurrection occupe ici une place analogue à celle que la stigmatisation de saint François occupe dans l'histoire des Franciscains ; autour de ce fait se sont groupées beaucoup d'autres circonstances accidentelles qui ont engendré la pensée chrétienne, et c'est de là qu'est sortie l'image traditionnelle de Jésus. Ce que la science peut rechercher, ce sont les relations qui existent entre cette image et les conditions de la vie des communautés primitives.

Lorsque l'histoire est ainsi dirigée uniquement vers l'étude scientifique des mœurs, des institutions et des idées, elle peut cohabiter avec la théologie, chacune ayant un terrain profondément délimité et le conflit n'étant possible que si l'historien ne se borne pas au sujet propre de sa science. Le théologien se place à un point de vue de génération (bien que ce ne soit pas celui de la psychologie ordinaire) ; il veut démontrer que les diverses décisions dogmatiques sont bien justifiées, qu'elles ont été rendues pour réfuter de véritables erreurs et qu'elles se rattachent toutes à la révélation comme des interprétations de plus en plus approfondies de celle-ci. L'ennemi de l'Eglise soutient, au contraire, que ces décisions constituent, le plus souvent, des innovations dont la raison d'être se trouve dans la connaissance des caractères, des préjugés philoso-

phiques ou politiques, des démêlés des anciens chefs ecclésiastiques ; une génération psychologique et humaine est ainsi, constamment, opposée à la génération théologique.

Si on admet, au contraire, que les causes génératrices sont refoulées dans la région du hasard, l'historien n'a plus à s'occuper que de rapprocher les lentes acquisitions faites au cours du temps, et les sentiments, les conceptions et l'activité des groupes chrétiens. Dans la narration, il arrivera, presque toujours, que l'on sera amené à donner une tournure causale à ces relations, parce que c'est la seule manière de les exposer d'une manière claire ; mais il ne faut pas se laisser duper par les apparences (1).

L'historien a continuellement à lutter contre le préjugé de causalité totale ; ses études, pour approfondies qu'elles puissent être, n'épuisent jamais le sujet ; elles aboutissent à des éclaircissements qui portent sur certains aspects seulement de l'histoire ; il se rencontre toujours des hommes pour trouver ces vues insuffisantes et pour demander que l'on projette de la lumière sur d'autres côtés, qui leur semblent plus intéressants ; mais quel que soit l'effort que l'on fasse pour déterminer beaucoup de relations, il ne sera jamais possible de tout connaître. Il faut savoir se borner à ce que l'on juge digne d'intéresser et d'instruire le monde moderne (2). Le théologien ne peut pas accepter

(1) Marx dit : « Le procédé d'exposition doit se distinguer formellement du procédé d'investigation. A l'investigation de faire la matière sienne dans tous les détails, d'en analyser les diverses formes de développement et de découvrir leur lien intime. Une fois cette tâche accomplie, le mouvement réel peut être exposé dans son ensemble. Si l'on y réussit de sorte que la vie de la matière se réfléchisse dans sa reproduction idéale, ce mirage peut faire croire à une construction *a priori* » (*Capital*, trad. franç., tome Ier, p. 350, col. 2). Ces réflexions s'appliquent assez bien au cas examiné ici.

(2) Je renvoie à ce que j'ai dit dans l'*Introduction à l'économie moderne* (pp. 369-372) sur la multiplicité des constructions que la science emploie pour connaître le réel.

cette limitation subjective de l'histoire et cette impuissance devant la vérité ; il veut la vérité objective et complète ; il veut y parvenir — mais grâce aux procédés spéciaux de la théologie et sous la garantie de la foi. Vouloir poursuivre le même but que lui et modeler la science sur la théologie me semble être une entreprise insensée ; et cependant c'est ce que prétendent faire les sociologues.

Le physicien se tient pour fort heureux quand il est parvenu à connaître les formules mathématiques qui relient les grandeurs mesurables dans les expériences ; il ignore ce que peuvent être l'électricité, l'attraction, la matière ; il ne raisonne ni sur l'origine, ni sur la fin du monde. L'historien sociologue qui veut nous révéler où la société doit aller naturellement, est obligé d'introduire des forces occultes et suprêmes : le progrès de l'esprit humain, l'évolution démocratique, la tendance à l'égalité, la justice immanente, etc. Toutes ces marionnettes sont destinées à remplacer l'ancienne providence de Bossuet ; la *science des gens éclairés* ne nous apprend rien qui vaille, mais leurs livres sont bien moins intéressants à lire que le *Discours sur l'histoire universelle*, qui est, du moins, un chef d'œuvre littéraire — tandis que les produits de la *pensée moderne !*

III

L'histoire moderne et le roman historique. — L'interprétation de goût et l'autorité en critique. — Position prise par Renan sur le quatrième Evangile. — Raisons qui déterminèrent Renan à adopter un plan biographique. — La *Vie de Jésus,* traitée comme un roman. — Difficultés qui résultent de ce plan.

Les historiens modernes adoptent généralement une position moyenne entre les deux systèmes décrits ci-dessus, de manière à se donner l'illusion d'une synthèse. Ils découpent dans l'infinité de l'histoire psychologique des fragments qu'ils relient avec art, et ils rattachent (tant bien que mal et trop souvent d'une manière sophistique) les institutions aux aventures des personnages ou des groupes qu'ils ont fait figurer dans leur tableau. L'œuvre historique moderne serait inintelligible si on ne se rappelait qu'elle dérive du roman. M. Maigron a très bien démontré que le plus illustre des rénovateurs de l'histoire, Augustin Thierry, s'est inspiré de Walter Scott (1). Aujourd'hui beaucoup de personnes voudraient dissimuler l'étroite

(1) Maigron, *Le roman historique à l'époque romantique,* pp. 389-413. En 1840, Augustin Thierry écrivait que sa vocation s'était révélée à la lecture des *Martyrs* de Châteaubriand ; en admettant que cela soit exact (contrairement aux bonnes raisons que donne M. Maigron) nous arriverions toujours à un roman. Renan dit : « Quelques hommes dont il serait injuste de séparer le nom du sien, Fauriel, Châteaubriand, Walter Scott, servirent d'initiateurs [à Augustin Thierry] dans cette œuvre de résurrection ; le premier par sa vaste curiosité et sa rare ouverture d'esprit, les deux autres par leur profonde entente des instincts éternels de l'humanité » (*Essais de morale et de critique,* p. 110) ; il s'agit ici évidemment de l'habileté de ces deux derniers auteurs comme romanciers.

parenté qui existe entre le roman et l'histoire, mais il ne faut pas se laisser prendre aux déclamations scientifiques des pédants actuels ; jadis on ne contestait pas cette parenté.

Il y a une infinité de manières de présenter un récit historique capable de donner au lecteur le sentiment qu'il possède la réalité essentielle sur laquelle repose le mouvement des institutions; il y a une infinité d'histoires également vraisemblables, ou plutôt qui successivement ont paru vraisemblables. Le choix des faits réputés dominants varie avec les exigences des contemporains, qui tantôt s'intéressent à certaines classes d'événements et tantôt à d'autres; le goût du siècle modifie l'histoire, comme il modifie la littérature : c'est pourquoi les sciences historiques sont bien, comme l'avoue Renan, des « petites sciences conjecturales, qui se défont sans cesse après s'être faites » (*Souvenirs*, p. 263).

Walter Scott avait eu la prudence de ne pas transformer ses romans en biographies de grands hommes et de montrer surtout des types populaires (1). M. A. Filon, estime que c'est ainsi que le roman historique devrait toujours procéder ; ce roman est, à ses yeux (2), « un usurpateur et un bâtard quand il prétend expliquer les vues politiques de Richelieu et les causes de la Saint-Barthélemy ». L'histoire se trouve être souvent moins instructive que le bon roman historique, car elle a, presque toujours, la prétention de nous faire connaître la profonde psychologie des grands hommes ; elle en vient ainsi à donner aux petites causes plus d'importance que ne leur en donnerait un bon roman à la Walter Scott.

(1) Maigron, *op. cit.*, p. 78.

(2) *Débats* du 22 septembre 1899, dans un feuilleton relatif à Walter Scott.

La nouvelle école ne se proposait point une recherche de pure curiosité ; elle était animée de fortes passions politiques (1) et prétendait puiser dans la connaissance du passé des arguments pour les luttes contemporaines. C'est ainsi qu'elle fut conduite à s'occuper des relations qui existent entre les institutions et les sentiments des groupes sociaux ; mais le point de vue de la génération venait jeter du trouble dans ce tableau et subordonner l'histoire aux sympathies que l'auteur éprouvait pour certaines aspirations politiques : le récit était conduit en vue d'enthousiasmer le lecteur pour les vainqueurs ou pour les victimes. L'œuvre d'Augustin Thierry a, dit-on, beaucoup vieilli ; celles de ses successeurs vieillissent avec une rapidité encore plus grande parce que les sympathies varient bien vite aujourd'hui.

Renan avait eu, à un très haut degré, l'idée que l'histoire est un *art d'invention* et il a exprimé sa conception avec beaucoup de force au début de la *Vie de Jésus* : « Une part de divination et de conjecture doit être permise... La raison d'art, en pareil sujet, est un bon guide... La condition essentielle des créations de l'art est de former un système vivant dont toutes les parties s'appellent et se commandent... Les lois intimes de la vie, de la marche des produits organiques, de la dégradation des nuances, doivent être à chaque instant consultées ; car ce qu'il s'agit de retrouver, ce n'est pas la *circonstance matérielle impossible à vérifier*, c'est l'âme même de l'histoire ; ce qu'il faut rechercher, ce n'est pas la petite certitude des minuties, c'est la justesse du sentiment général, la vérité de la couleur » (*Vie de Jésus*, pp. C-CI).

(1) Renan estimait que cette passion avait rendu l'esprit d'Augustin Thierry singulièrement plus clairvoyant : « le XVII[e] siècle n'a pas eu d'historiens éminents parce qu'il n'a pas eu de vie politique ». Il parle même

On est étonné, en lisant les manuels dus aux professionnels de l'histoire, de voir à quel point ils comprennent peu la vraie nature de ce qui fait le sujet de leurs études. Ils ne paraissent point savoir que toutes les règles de la critique n'ont de sens que sous la réserve que leur application est subordonnée à une considération esthétique (1). On a souvent reproché à Renan la phrase suivante qui est l'expression même du bon sens : « Les textes ont besoin de *l'interprétation du goût*; il faut les solliciter doucement jusqu'à ce qu'ils arrivent à se rapprocher et à fournir un ensemble où toutes les données soient heureusement fondues » (p. CII). L'auteur compare, dans ce passage, l'histoire à la restauration d'un antique d'après des documents écrits : « Sera-t-on sûr d'avoir trait pour trait la statue grecque? Non, mais on n'en aurait pas au moins la caricature ; on aurait l'esprit général de l'œuvre, une des façons dont elle a pu exister ». Il est clair qu'une telle *interprétation de goût*, qui ne peut donner une certitude de détail, peut suffire souvent pour éclairer l'histoire des mœurs, des institutions et des idées.

Ces considérations nous permettent de voir pourquoi l'autorité du maître est si considérable dans la critique historique ; cette autorité serait absurbe si nous étions sur un terrain vraiment scientifique ; mais dans ces *interprétations de goût*, il faut bien s'en rapporter beaucoup aux hommes qui ont donné des preuves de la délicatesse de leur intelli-

---

de l'érudition purement scientifique avec un certain dédain (*Essais de morale et de critique*, pp. 120-121).

(1) Ces considérations esthétiques ont une importance capitale dans les discussions relatives à la Bible ; les écrivains juifs ont ici une supériorité très marquée sur les chrétiens, parce qu'ils ont le sentiment du génie de la littérature hébraïque et peuvent ainsi comprendre des formes de langage qui sont inintelligibles pour nous. Il est clair que les théologiens chrétiens sont moins aptes que les humanistes pour entendre les parties obscures du Nouveau Testament.

gence, comme on s'en rapporte beaucoup à un connaisseur pour discerner un tableau authentique d'une imitation.

Nous trouvons un exemple bien remarquable de cette autorité dans l'histoire des Epîtres de saint Ignace. Renan regardait comme « une tentative désespérée la prétention [de M. Zahn] de démontrer que tout y est de bon aloi » (*Evangiles,* p. XVII). Il ne voulait recevoir comme authentique que la seule Epître aux Romains et regardait les six autres comme ayant été fabriquées une soixantaine d'années après le martyre de l'évêque d'Antioche. Il suivait ainsi les indications de la science allemande et croyait faire une large concession en acceptant une Epître ; environ dix ans plus tard tout était changé, à la suite des travaux de Lighfoot, et on passerait aujourd'hui pour un ignorant si l'on contestait les conclusions de l'évêque de Durham. On n'avait cependant découvert aucun document nouveau ; mais le prestige de la science allemande avait beaucoup baissé dans l'intervalle (1).

Le prestige de l'autorité peut seul nous expliquer pourquoi Renan a suivi la théorie de Lipsius sur Simon le magicien (2) ; cette théorie était, d'après lui, un chef-d'œuvre de la critique moderne (*Antéchrist*, p. 555 et *Marc-Aurèle*, p. 87). Il a été démontré, très facilement, qu'elle ne tient pas debout. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question en parlant de l'histoire de saint Pierre.

---

(1) La question était autant dogmatique qu'historique ; les protestants rejetaient généralement l'authenticité parce que ces Epîtres sont le plus ancien code de l'épiscopat ; les anglicans et les catholiques attachaient un grand prix à un tel témoignage, ils ont fini par l'emporter. « La question des Epîtres de saint Ignace, écrivait Renan, est, après la question des écrits johanniques, la plus difficile de celles qui tiennent à la littérature chrétienne primitive » (*Evangiles,* p. X).

(2) Renan n'allait point cependant jusqu'au bout des conclusions de Lipsius et ne concluait pas, comme lui, contre la théorie catholique qui fait venir saint Pierre à Rome.

Dans l'examen des documents du Nouveau Testament, Renan, guidé par l'interprétation de goût, écarta beaucoup des exagérations des critiques allemands, et adopta des solutions moyennes. L'hypercritique, qui fait le désespoir des professionnels de l'histoire (1), ne peut être efficacement combattue que par des raisons esthétiques. Dans un article écrit quelques jours après la mort de Renan, d'Hulst reconnaissait (2) hautement les services que celui-ci avait rendus à la cause catholique, en contribuant, pour une large part, à la réaction qui s'était opérée contre les théories de la science allemande.

Les objections que cette science élevait contre l'authenticité des dernières Epîtres pauliniennes, lui paraissaient résulter d'une fausse interprétation du caractère de saint Paul, que l'on assimilait trop facilement à un professeur germanique (*Antéchrist*, p. IV) ; il trouvait absurde de remplacer les systèmes traditionnels par des hypothèses fondées sur des matériaux plus fragiles encore que ceux qu'utilisait l'orthodoxie ; il signalait chez les Allemands « un manque de mesure dans l'induction [uni] aux plus rares qualités de diligence et d'application » (*Evangiles*, p. XXXIV). Dans les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* il dit que l'école de Tubingue était composée d'esprits « sans tact littéraire et sans mesure » et il exprimait l'espoir qu'on reconnaîtrait un jour que sa « critique d'origine catholique et successivement émancipée de la tradition, [l'a] préservé de plus d'une erreur » (*op. cit.*, pp. 344-345).

L'esprit particulier de Renan apparaît surtout dans le parti qu'il adopta au sujet du quatrième Evangile : alors

(1) Langlois et Seignobos, *Introduction aux études historiques*, p. 107.

(2) *Correspondant*, 25 octobre 1892. Cet article est peut-être le plus profond que l'on ait publié sur Renan ; l'auteur y fait preuve d'une grande liberté d'esprit et cela lui attira beaucoup d'ennuis.

que la *science* avait décrété qu'il fallait écarter ce document, il osait dire : « Toute personne qui se mettra à écrire la vie de Jésus *sans théorie arrêtée* sur la valeur relative des Evangiles, se laissant guider uniquement par le *sentiment du sujet*, sera ramenée, dans bien des cas, à préférer la narration [de Jean] à celle des synoptiques » (*Vie de Jésus*, p. LXXVII). Les doctes (1) ne sont pas revenus de ce scandale ; madame Darmesteter a ainsi résumé l'opinion qui a cours dans les milieux professionnels (2) : « Dans l'importance historique donnée à l'Evangile selon saint Jean, on sent que, plus d'une fois, l'*artiste* en Renan a tenté le savant et que le savant a cédé ». Cette critique est à mon sens un éloge (3).

On peut regretter que Renan ait cru devoir séparer les discours et les récits dans le quatrième Evangile : les discours lui semblaient incompatibles avec l'idée qu'il s'était faite de l'enseignement de Jésus (4) ; cette idée était d'ailleurs certainement inexacte. Mais on ne saurait trop admirer le sentiment littéraire qui l'a guidé dans l'appréciation du caractère des récits et qui l'a amené à rejeter les explications symboliques que tant de savants ont proposées. Le quatrième Evangile lui paraît complètement différer des écrits allégoriques des premiers siècles, *Pistis*

---

(1) Les anglicans ne se laissent pas ébranler par la *science allemande* ; l'abbé Loisy dit que le *Dictionary of the Bible* montre « une rigueur qui dépasse celle des commentateurs catholiques » (*Le quatrième Evangile*, p. 49). L'Angleterre pourrait bien, comme pour les Epîtres de saint Ignace, finir par vaincre cette *science* devant laquelle tout le monde tremble en France.

(2) Mary J. Darmesteter, *La Vie de Ernest Renan*, p. 172.

(3) Nul ne songera à reprocher à M. J. Réville et à l'abbé Loisy, qui ont écrit de gros volumes sur saint Jean, d'être des artistes.

(4) M. Wendt suppose, au contraire, que les discours reproduisent une tradition et que la partie historique a été arrangée tardivement (Loisy, *op. cit.*, p. 49). Cette hypothèse est bien moins vraisemblable que celle de Renan.

Sophia, *Pasteur* d'Hermas, « Evangile de Nicodème composition artificielle, toute fondée sur des métaphores » (1) ; — l'explication allégorique est à sa place quand l'auteur souligne son intention « étale son argument, y insiste avec complaisance » ; — dans un livre symbolique on ne trouverait pas « tant de circonstances singulières, sans signification apparente » ou des détails topographiques sans intérêt pour des gens étrangers à la Palestine ; — « L'allégorie est essentiellement froide et raide. Les personnages y sont d'airain et s'y meuvent tout d'une pièce. Ce qui frappe dans [cet] écrit, c'est la vie, c'est la réalité » (2) ; — Enfin est-il vraisemblable qu'un homme ait composé « un récit historique étendu avec l'arrière-pensée d'y cacher des finesses symboliques, qui n'ont pu être découvertes que dix-sept cents ans plus tard ? » (p. 508 et p. 489 ; p. 483 ; p. 492 ; p. 520 ; p. 509).

Ces raisons de goût (3) ne me paraissent avoir rien perdu de leur valeur ; mais encore faut-il que les lecteurs soient capables de les apprécier.

(1) On ne saurait trop admirer un théologien qui, composant un livre allégorique au moyen des trois premiers Evangiles, aurait supprimé trois scènes qui se prêtent si bien à l'allégorie et sont certifiées par les trois témoignages : la tentation, la transfiguration et le miracle de Gadara !

(2) Le réalisme de la résurrection de Lazare est tel que Renan en trouvait certains détails choquants (*Vie de Jésus*, p. 269).

(3) J'appelle l'attention des *humanistes* sur la question de savoir qui de saint Jean ou de saint Luc possède la forme primitive quand leurs notes sont parallèles : c'est là une question de goût que Renan semble généralement disposé à trancher en faveur de la tradition johannique, dont notre texte actuel serait un écho assez fidèle (*Vie de Jésus*, p. 374 ; pp. 505-506 ; p. 515 ; p. 517 ; p. 521-522 ; p, 524 ; p. 527 ; p. 530-534 ; *Eglise chrétienne*, p. 59). Je ne suis pas de son avis au sujet du baptême ; il estime que le récit johannique « est moins naïf, plus avancé, plus mûr » (*Vie de Jésus*, p. 481). L'avantage me paraît être, au contraire, du côté de saint Jean qui est beaucoup plus juif que saint Luc dans la conception du signe et de la voix célestes qui désignent Jésus. Le travail de destruction de l'histoire par la réflexion religieuse est très avancé dans le troisième Evangile ; la distinction du fait réel et de la parabole tend à s'y évanouir.

Renan nous apprend qu'il avait, tout d'abord, conçu son œuvre sur un plan tout autre que celui qu'il a suivi : « Jésus eût été à peine nommé. On se fût attaché à montrer comment les idées qui se sont produites sous son nom, germèrent et couvrirent le monde. Mais j'ai compris que l'histoire n'est pas un simple jeu d'abstractions et que les hommes y sont plus que les doctrines. Ce n'est pas une certaine théorie sur la justification et la rédemption qui a fait la Réforme : c'est Luther, c'est Calvin... Ce fait fécond, unique, grandiose qui s'appelle le christianisme, est l'œuvre de Jésus, de saint Paul, des apôtres. Faire l'histoire de Jésus, de saint Paul, des apôtres, c'est faire l'histoire des origines du christianisme » (*Vie de Jésus*, p. c).

Il me semble probable d'après cela que Renan avait, dans sa jeunesse, songé à adopter un plan hégélien ; s'il en est ainsi, il a bien fait d'abandonner cette idée ; mais la théorie qu'il énonce ici, n'est point le résultat de recherches ; elle intervient seulement pour justifier le livre qu'il avait écrit sur Jésus. Nous savons que celui-ci fut le résultat des impressions qu'il éprouva au cours d'un voyage en Phénicie (1).

Renan nous apprend qu'il fut émerveillé par la vue de la Galilée ; il crut avoir « devant les yeux un cinquième Evangile lacéré, mais lisible encore » (p. cxix). Bien peu de personnes peuvent échapper au charme des grandes ruines : ce charme est vraiment fascinateur sur les natures romantiques, et Renan nous apprend qu'il était « un romantique protestant contre le romantisme » (*Souvenirs*, p. 73). Il avait l'imagination pleine de contes bretons et il goûtait beaucoup la poésie celtique dans laquelle il a signalé « un naturalisme réaliste en quelque sorte, l'amour

(1) Cf. Mary J. Darmesteter, *op. cit.*, livre II, chap. VI.

de la nature pour elle-même, l'impression vive de sa magie, accompagnée du sentiment de tristesse que l'homme éprouve quand, face à face avec elle, il croit l'entendre lui parler de son origine et de sa destinée » (*Essais de morale et de critique*, p. 403). Les choses entrent dans la texture des légendes celtiques au même rang que les hommes ; la fameuse *couleur locale* des romantiques provient de cette vieille littérature ; on peut dire que pour l'écrivain classique les choses sont mortes et forment le fond du tableau devant lequel posent des statues, que pour le romantique elles vivent et font partie de l'orchestration dans laquelle le drame est engagé.

Le paysage évangélique est d'autant plus étrange que la nature syrienne porte davantage la marque de la dévastation humaine ; il est un document tragique qui agit d'autant plus profondément sur notre âme. Les circonstances au milieu desquelles Renan voyagait en Palestine, étaient, de plus, vraiment extraordinaires ; les massacres du Liban venaient d'avoir lieu (1) ; sa sœur mourut de la fièvre à la fin de la mission ; lui-même faillit succomber. C'est auprès de sa sœur qu'il composa « d'un premier jet la *Vie de Jésus* jusqu'au dernier voyage de Jérusalem » ; sa sœur malade était sa confidente et souvent son inspitrice (2).

Toutes les fois que notre âme est ainsi fortement atteinte, notre mémoire est envahie par des souvenirs d'enfance. Lorsque Renan écrivait en 1883 sa biographie, il s'exagérait peut-être l'archaïsme de la Bretagne qu'il avait connue

(1) « Le sang des Maronites cessait à peine de couler au moment où il commençaient les fouilles de Byblos et l'horreur du despotisme turc ne faisait que mieux ressortir la gloire de l'ancienne Phénicie » (Mary J. Darmesteter, *op. cit.*, p. 140).

(2) Mary J. Darmesteter, *op. cit.*, p. 150. Cf. E. Renan et H. Renan, *Lettres intimes*, p. 61.

vers 1830 : « L'époque de l'émigration galloise (v^e et vi^e siècles) était visible dans les campagnes pour un œil exercé. Le paganisme se dégageait derrière la couche chrétienne, souvent fort transparente » (*Souvenirs*, pp. 87-88). L'essentiel est de savoir qu'il croyait avoir connu la vie des peuples très primitifs et qu'il reporta dans sa *Vie de Jésus* les gens de l'ancien Tréguier (1).

Il se trouvait dans des conditions singulièrement favorables à la composition d'un beau roman et, en effet, la *Vie de Jésus* fut un roman ; ses meilleurs amis reconnaissent que c'est (2) « moins une reconstitution historique que le reflet d'un certain idéal moral que l'auteur portait en lui ». Le succès du livre fut tel qu'il était désormais impossible de ne pas continuer l'histoire du christianisme en suivant à peu près le type qui avait enthousiasmé le public de 1863 (3).

Quand l'histoire des origines chrétiennes est ainsi exposée sur le plan d'un roman, le lecteur est amené à se demander comment ont pu se produire les faits miraculeux rapportés par les Evangélistes ; ces faits ne peuvent être que faux, puisque dans un roman tout est ramené à des causes analogues à celles que nous observons dans la vie commune ; et alors comment admettre que le héros ait pu se prêter à des fraudes ? Renan a bien saisi cette difficulté et il plaide les circonstances atténuantes : « Comme cela arrive toujours dans les grandes carrières divines [Jésus] subissait les miracles que l'opinion exigeait, bien plus qu'il ne

---

(1) Mary J. Darmesteter, *op. cit.*, p. 175.

(2) Mary J. Darmesteter, *op. cit.*, p. 173. Après l'apparition du volume Proudhon écrivait que Renan avait fait Jésus à son image (*Correspondance*, tome XIII, p. 112 et p. 122). Il ne le connaissait encore que de seconde main.

(3) Mme Darmesteter nous apprend que ce livre publié fin juin en était au soixantième mille en novembre (*op. cit.*, p. 170).

les faisait... Jésus se fût obstinément refusé à faire des prodiges, que la foule en eût créé pour lui... Il n'était pas plus libre que saint Bernard, que saint François d'Assise de modérer l'avidité de la foule et de ses propres disciples pour le merveilleux » (*Vie de Jésus*, p. 279). Les guérisons de démoniaques pourraient se réduire à fort peu de chose, car, d'après Renan, la folie syrienne n'est souvent qu'une bizarrerie (pp. 272-274). Il pensait que la suggestion provenant d'un homme supérieur peut, mieux que la thérapeutique, guérir bien des maladies (p. 270).

La responsabilité de la thaumaturgie retomberait surtout sur les femmes ; comme elles disparaissent de l'histoire apostolique, on peut leur attribuer des fraudes pieuses sans troubler la gloire des héros. Marie de Magdala aurait inventé la résurrection de Jésus (*Apôtres*, p. 13) ; Marie de Béthanie pourrait bien avoir enlevé le corps et ainsi créé la possibilité de la foi de Pâques (pp. 42-43).

La résurrection de Lazare constitue un miracle à part, qui ne peut pas être expliqué par l'erreur des foules ; c'est ce que Renan a très bien fait ressortir (*Vie de Jésus*, pp. 504-505). Dans la première édition de son livre, il avait proposé une hypothèse qui rappelle fort celle que Paulus avait imaginée autrefois pour rendre compte de la résurrection de Jésus (1) : Lazare malade, aurait simulé la mort, se serait fait placer dans le tombeau de famille et serait sorti à l'appel de son maître (1re édition, pp. 361-362). Cette hypothèse a disparu des éditions actuelles ; Renan cherche seulement maintenant à laisser entendre que la famille de Lazare « commit quelque imprudence ou tomba

(1) Jésus aurait été enterré vivant ; « revenu de sa léthargie, il serait sorti de la loge et il aurait rejoint les siens qui interprétèrent ce retour à la vie naturelle comme une résurrection » (Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 318).

dans quelque excès de zèle (1). Peut-être l'ardent désir de fermer la bouche à ceux qui niaient la mission divine de leur ami, entraîna-t-elle ces personnes passionnées au delà de toutes les bornes » (*Vie de Jésus,* p. 374). Il cherche à défendre les coupables de son mieux : « Pour bien saisir cela, il faut avoir été en Orient. En Orient, la passion est l'âme de toute chose, et la crédulité n'a pas de bornes... La passion, d'une part, la crédulité, de l'autre, font l'imposture. Aussi aucun grand mouvement ne se produit-il en ce pays sans quelque supercherie » (p. 512). Il n'y a pas moyen de supposer que Jésus n'eût pas été un peu complice de la fraude pieuse de ses amis ; mais Renan trouve moyen de l'excuser : « Sa conscience, par la faute des hommes et non par la sienne, avait perdu quelque chose de sa limpidité primordiale. Désespéré, poussé à bout, il ne s'appartenait plus. La mort allait dans quelques jours l'arracher aux fatales nécessités d'un rôle qui à chaque heure devenait plus exigeant, plus difficile à soutenir » (p. 375). Ce plaidoyer parut aux catholiques le plus audacieux des sacrilèges (2).

Les miracles gênent fort les auteurs modernes qui n'y

---

(1) On ne saurait trop blâmer le procédé qu'emploie si souvent Renan et qui consiste à solliciter, par d'habiles équivoques, le lecteur pour l'amener à faire lui-même des hypothèses que l'auteur n'ose pas énoncer. M. Brunetière lui a durement reproché ce procédé et l'a accusé d'avoir une « insincérité naturelle » (*Cinq lettres*, p. 19-21 ; p. 101). Renan s'est lui-même vanté de l'art avec lequel il savait dérouter les scrupules de son vieil ami de Sacy, grâce à sa « subtilité de théologien » (*Feuilles détachées*, pp. 134 135). Cela ne l'a pas empêché d'affirmer qu'il avait toujours dit toute sa pensée (*Souvenirs*, p. 151).

Je crois que Renan n'a été sincère que dans un seul de ses écrits, dans la *Réforme intellectuelle et morale* ; aussi ce livre est-il bien supérieur à tout ce qui est sorti de sa plume.

(2) On en trouvera la preuve dans la sentence synodale rendue le 25 août 1863 par l'évêque de Poitiers. Ce document est à lire si l'on veut bien comprendre l'impression que produisit le livre de Renan (*Œuvres de Mgr Pie*, tome V).

croient pas et qui ne savent comment s'exprimer pour donner satisfaction à la fois aux croyants et aux incrédules; c'est ce que l'on peut remarquer, par exemple, dans les livres consacrés à Jeanne d'Arc (1). Tant qu'on examine l'histoire au point de vue de la génération, il est impossible de ne pas se poser la question de savoir quel fait réel a pu donner naissance à l'illusion du miracle ; mais quand on abandonne l'idée de la génération, toute difficulté disparaît. Ainsi pour les stigmates de saint François nous n'avons nul besoin de savoir en quoi consistaient ces plaies ; mais nous devons chercher quelle conception le Moyen Age en avait ; c'est cette conception qui a agi dans l'histoire et cette action est indépendante du problème physiologique.

Il est donc bien inutile de discuter sur les incidents qui peuvent avoir donné naissance à la croyance relative à la résurrection de Lazare ; la question est de savoir si cette croyance a produit quelque chose dans l'histoire du christianisme et pourquoi le miracle n'a pas été mentionné par les synoptiques. Beaucoup d'auteurs modernes que gêne l'énormité de ce miracle (2), voudraient profiter de cette omission pour se débarrasser de Lazare, et c'est ce qui explique le succès assez marqué que le livre de l'abbé Loisy a obtenu dans des groupes catholiques engagés dans les voies de l'exégèse rationaliste (3) ; — les purs chrétiens

(1) Quand on veut écrire pour la gloire de Jeanne d'Arc, comme on le fait aujourd'hui, il faut bien se demander si vraiment un ange apporta au roi une couronne d'or et ce qu'est devenu ce fameux signe qui devait demeurer dans le trésor royal mille ans et plus (Quicherat, *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, tome I, pp. 283-290).

(2) On a souvent rapporté que Spinoza disait qu'il renoncerait à sa philosophie au cas où on lui démontrerait la réalité de ce miracle.

(3) Pour beaucoup de catholiques actuels, devenus fort peu chrétiens, un grand miracle nettement accusé est plus gênant qu'un grand nombre de petits faits merveilleux ; c'est pourquoi ils préfèrent les synoptiques à saint Jean.

ont, depuis longtemps, considéré la croyance au fait matériel raconté par le quatrième Evangile comme un signe auquel on reconnaît un vrai fidèle.

Renan expliquait la singulière omission des synoptiques en disant qu'ils « savaient très mal ce qui précède immédiatement la dernière semaine de Jésus » (p. 507) ; il me semble plus vraisemblable que la résurrection de Lazare a été supprimée de parti pris, parce qu'elle gênait la théologie paulinienne : saint Paul ayant affirmé que le Christ est le premier ressuscité d'entre les morts (1), les synoptiques — qui ont tous subi l'influence des Epîtres — supprimèrent cet épisode (2).

---

(1) D'après le premier Evangile il y eut des gens ressuscités au moment de la mort de Jésus ; mais l'auteur ajoute qu'ils sortirent de leurs sépulcres après la résurrection du dimanche (Mathieu, XXVII, 52-53).

(2) Saint Luc a, en quelque sorte, décomposé l'histoire de Béthanie et en a dispersé les morceaux dans son livre : l'onction, la mention de deux sœurs appelées Marthe et Marie, dont la première sert à table, la valeur du témoignage de Lazare ressuscité sont des dislocations de la tradition johannique (*Vie de Jésus*, p. 354 ; p. 373 ; pp. 506-507).

La résurrection du fils de la veuve de Naïm est une édition corrigée de celle de Lazare ; pour ne pas contredire la théorie paulinienne, le miracle a lieu pendant l'enterrement, alors que l'âme est encore voisine du corps. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette conception juive de l'âme lorsque nous examinerons, dans la troisième partie, l'antiquité du quatrième Evangile. La dislocation de l'histoire de Béthanie constitue une très forte présomption en faveur de l'antiquité du quatrième Evangile : il est bien plus facile d'admettre la dispersion de fragments d'une même tradition qu'un groupement artificiel (et inexplicable) de morceaux pris dans diverses parties d'un livre antérieur.

IV

Programme dressé en 1848 par Renan et pourquoi il ne fut pas exécuté. — Apocalypses juives et difficultés que présente leur interprétation; illusions de Renan à ce sujet. — Observations d'Isidore Loëb et de Théodore Reinach sur la littérature juive. — Le Talmud. — Doutes sur la sûreté de l'érudition de Renan.

En 1848, Renan avait dressé un programme des études à entreprendre pour écrire l'histoire des origines chrétiennes ; mais il se plaçait alors à un point de vue tout différent de celui qu'il a adopté plus tard ; il ne voulait pas raconter la conquête du monde romain par les adorateurs du Christ, mais les temps durant lesquels la nouvelle religion fut encore toute juive : « C'est l'histoire de cette curieuse embryogénie, l'histoire des racines du christianisme, jusqu'au moment où l'arbre sort de terre, tandis qu'il n'est encore que secte juive, jusqu'au moment où il est adopté ou absorbé, si l'on veut, par les nations que j'ai voulu indiquer ici. Elle est toute à deviner... Mais *la critique peut retrouver l'histoire sous la légende*, ou du moins retracer la physionomie caractéristique de l'époque et de ses œuvres » (*Avenir de la science*, p. 281).

Les circonstances singulières au milieu desquelles fut improvisée la *Vie de Jésus*, empêchèrent Renan de mettre ce programme à exécution ; mais plus tard il sembla vouloir revenir à des idées analogues à celles de 1848. Après avoir conduit les origines du christianisme jusqu'à l'avènement de Commode, il annonça qu'il allait rechercher dans le développement religieux d'Israël les sources de

la grande révolution religieuse accomplie par les disciples de Jésus. On pouvait donc espérer que les derniers volumes de cette nouvelle entreprise contiendraient des détails sur cette curieuse embryogénie qui lui avait jadis paru si utile à étudier ; l'attente fut déçue. Ce n'est pas que Renan n'ait parfois l'air de vouloir nous raconter la formation des premières racines du christianisme dans le monde juif; mais il se borne à noter des suites chronologiques sans faire ressortir le principe qui formerait l'unité réelle de ces suites; une succession dans l'histoire n'est pas toujours une chaîne de causes :

« La cause éloignée du christianisme, dit Renan, ce sont les anciens prophètes d'Israël. La cause prochaine, c'est le mouvement eschatologique qui, depuis le livre de Daniel, agite si fort l'esprit juif. La cause très prochaine, c'est l'école messianique de Judée dont les manifestes sont le livre d'Hénoch et l'Assomption de Moïse. La cause immédiate, c'est Jean-Baptiste » (*Histoire d'Israël*, tome V, pp. 412-413). Mais on pourrait demander : quelle est donc la cause du judaïsme ultérieur ? Comme les apologistes chrétiens, il fait du christianisme un héritier si direct de l'Ancienne Loi qu'on ne peut plus facilement comprendre la persistance de celle-ci ; on sait que la destinée des Juifs a toujours tourmenté la théologie et qu'elle ne constitue pas un des moindres mystères de l'orthodoxie.

Il est singulier que Renan n'ait pas été frappé de la difficulté qu'il y aurait à concilier les idées qu'il se faisait sur les apocalypses juives et sur la prédication idyllique de Jésus. Il trouvait dans le livre d'Hénoch l'esprit le plus sauvage : « On voudrait rapporter tout cela aux bas temps gnostiques et manichéens, dit Renan, au temps de l'Ascension d'Isaïe, par exemple : mais cela est impossible » (p. 386). L'Assomption de Moïse est animée des mêmes passions que

le deuxième livre des Macchabées ; c'est un grand cri de haine contre les envahisseurs ; les crucifixions des Juifs révoltés que Varus fit exécuter en l'an 4 de notre ère, avaient laissé une profonde impression sur l'auteur ; mais Israël triomphera de cet *aigle* maudit : « Israël montera sur sa tête, sur ses ailes, le piétinera, le déplumera. Ah ! le beau jour ! » (p. 409 410). Voilà certes des sentiments qui ne concordent guère avec ceux qu'on prête généralement à Jésus ; la prétendue chaîne des causes, au lieu d'expliquer la genèse de la première prédication chrétienne, la rendrait ainsi infiniment obscure

L'interprétation des apocalypses devait jouer un grand rôle dans le travail que Renan voulait entreprendre en 1848 ; nous avons vu que cette interprétation devait aboutir à retrouver l'histoire sous la légende ; je ne crois pas qu'il y ait sophisme plus dangereux que celui que suppose une telle entreprise ; une légende peut être très précieuse pour connaître la manière de penser d'un peuple, mais elle ne peut nous fournir des faits et ce sont des faits que Renan voulait demander aux apocalypses. Ces livres ont pu donner lieu aux interprétations les plus dissemblables ; et même celles que la majorité des auteurs accepte, sont encore bien douteuses. Le livre d'Hénoch (1) renferme un épisode célèbre dans lequel les Juifs sont symbolisés par des brebis que dévorent des animaux sauvages jusqu'au jour où le Seigneur arme les brebis : celles-ci mettent

(1) Il est curieux de signaler ici les variations de Renan au sujet de ce livre ; dans le quatrième volume de l'*Histoire d'Israël* il disait que l'influence chrétienne s'y manifestait par l'emploi du terme *Ancien des jours* pris « au sens sacramentel », par l'introduction de l'ange Raphaël et la réunion des quatre grands anges ; il regardait comme probablement christianisée aussi la partie du livre où il est question de la chute des anges (tome IV, p. 359, p. 167, p. 169). Plus tard il a considéré tout le livre comme antérieur au christianisme (tome V, pp. 384-386 et p. 401).

alors en fuite leurs ennemis. Renan et les meilleurs auteurs voient là une allusion aux conquêtes de Jean Hyrcan (p. 25). Cette explication me semble bien peu satisfaisante : je trouve difficile qu'un écrivain pieux ait pu célébrer les exploits d'un roi qui entretenait une armée de mercenaires avec l'or du temple (p. 36) et que les pharisiens regardaient comme indigne d'occuper le souverain pontificat à cause de l'indignité prétendue de sa mère (p. 52).

Dans l'*Antéchrist*, Renan a poussé jusqu'à la minutie l'explication des épisodes eschatologiques par des faits historiques : dans l'étoile qui tombe du ciel et rend amères le tiers des eaux du monde (Apocalypse, VIII, 10-11) il voit une allusion à quelque bolide auquel on aura attribué la corruption des eaux d'un réservoir (*Antéchrist*, p. 394) ; — une invasion de sauterelles aurait conduit à imaginer les fléaux de la cinquième trompette (p. 396) ; — ceux de la sixième trompette seraient une allusion à une invasion de Parthes, car ceux-ci tiraient des flèches en fuyant et l'Apocalypse parle de chevaux qui tuent par la queue (p. 398) ; — l'épisode de la femme et du dragon (XII, 4-6 et 13-18) correspondrait à quelques circonstances inconnues de la retraite des fidèles de Jérusalem à Pella (p. 410). Renan se donne beaucoup de mal pour trouver quel personnage a pu être désigné comme « faux prophète » : il estime que ce fut probablement « un imposteur d'Ephèse partisan de Néron, peut-être un agent du faux Néron ou le faux Néron lui-même » (p. 420). Il croyait pouvoir établir une si grande concordance entre les symboles et l'histoire qu'il fixait à la fin du mois de janvier de l'an 69 la publication de l'Apocalypse (p. 355).

Suivant Renan, les apocalypses renferment le plus souvent une « philosophie de l'histoire contemporaine » exposée

d'une manière énigmatique, mais permettant de les dater quand le commentateur est assez sagace pour déchiffrer les énigmes (*Evangiles*, p. 365). On est arrivé aujourd'hui à une conception fort éloignée de celle-là, encore que, dans bien des cas, les auteurs aient conservé beaucoup trop de l'ancien système. Les apocalypses sont des compilations ayant pour objet de décrire le *mal*, en utilisant d'anciens contes ; ceux-ci, au cours des temps, s'étaient souvent enrichis d'allusions à des événements politiques; mais les compilateurs ne comprenaient plus généralement ces allusions, en sorte qu'ils plaçaient pêle-mêle des fragments fort disparates au point de vue chronologique (1).

La mythologie babylonienne a fourni beaucoup de traits aux auteurs d'apocalypses ; si la Bête monte de la mer (XIII, 1) c'est, d'après Renan que « l'empire romain, pour les gens de Palestine, semblait venir d'au delà des mers » (p. 412) ; en réalité, c'est parce que le monstre babylonien Tiamat est le symbole de l'abîme.

L'erreur de Renan est d'autant plus remarquable qu'elle provient d'une mauvaise interprétation du génie hébraïque et que, par suite, elle touche à la fois à sa science de spécialiste et à son goût d'orientaliste. Les œuvres juives ne peuvent pas être soumises aux mêmes procédés critiques que les classiques grecs et les Allemands ont commis quantité d'erreurs en voulant classer avec précision des

(1) L'apocalypse canonique paraît dater du temps de Domitien ; mais elle renferme probablement des allusions à Caligula et à Néron. Il n'est pas du tout certain que le chiffre de la Bête désigne Néron ; quelques auteurs pensent que la variante conservée par saint Irénée (616 au lieu de 666) pourrait être la bonne et s'appliquer à Caligula (De Faye, *Les apocalypses juives*, p. 54). Renan reconnaît d'ailleurs que pour trouver Néron dans le chiffre de la Bête il faut supposer une orthographe hébraïque dont on ne connaît aucun exemple avant le troisième siècle (*Antéchrist*, p. 416). Voilà un cas où la *science moderne* ne tient nul compte des données matérielles de l'érudition.

productions lyriques qui échappent à toute détermination chronologique. M. Théodore Reinach approuve fort Isidore Loëb d'avoir protesté contre cette science illusoire (1) : « La chasse aux allusions historiques lui paraissait une méthode dangereuse et qui témoignait d'une médiocre connaissance de l'âme juive et des habitudes du lyrisme hébraïque... Leur pensée vagabonde va et vient sans se fixer dans l'océan des âges ; elle vit dans un rêve perpétuel où la notion du temps s'efface comme celle des lieux. Leur langage est bien celui qui convient à cette pensée flottante et comme hallucinée ».

Les observations d'Isidore Loëb portaient sur les Psaumes (2) ; mais elles s'appliquent à toutes les œuvres de rêve que comprend la littérature juive ; et les apocalypses sont, par excellence, de telles œuvres.

En plus des apocalypses, Renan indiquait comme source très importante le Talmud ; revenant en 1863 sur les idées émises par lui en 1848, il écrivait : « La vraie notion des circonstances où se produisit Jésus, doit être cherchée dans le [Talmud] ...D'innombrables détails matériels des Evangiles trouvent leur commentaire dans le Talmud » (*Vie de Jésus*, p. XLV ; Cf. *Avenir de la Science*, p. 281). Il prévenait cependant le lecteur qu'il n'avait point fait une étude personnelle et approfondie des documents dont il signalait, avec tant de force, l'intérêt : « Les vastes recueils latins de Lighfoot, de Schoettgen, de Buxtorf, d'Otho, conte-

(1) I. Loëb, *La littérature des pauvres dans la Bible*, p. XIII.

(2) Isidore Loëb croyait que le Second-Isaïe appartient au même groupe littéraire que les Psaumes et il plaçait à l'époque du second temple des morceaux qui, d'après Renan, auraient été écrits quelque temps avant la prise de Babylone (tome III, p. 473) : Cyrus ne figurerait dans ces morceaux qu'à titre de personnage symbolique, opposé aux Pharaons (*op. cit.*, pp. 222-228). Le cantique de la Mer rouge et les autres chants historiques lui semblaient pouvoir se rapporter aussi au temps du second temple (pp. 250-270)

naient déjà à cet égard, disait-il, une foule de renseignements. Je me suis imposé de vérifier dans l'original toutes les citations que j'ai admises. La collaboration que m'a prêtée un savant israëlite, M. Neubauer, m'a permis d'aller plus loin et d'éclairer certaines parties de mon sujet par de nouveaux rapprochements ». Plus tard il utilisa aussi le concours de J. Derenbourg (*Saint Paul*, p. LXXV).

On est un peu surpris de cette manière de procéder chez un auteur qui a toujours prétendu avoir une vocation extraordinaire pour les langues sémitiques et qui aurait cru abaisser sa dignité de prince des sémitisants s'il avait accepté une autre chaire au Collège de France que celle d'hébreu (1). Il est bien évident que, dans des questions de ce genre, rien n'aurait pu remplacer une étude critique des textes et on doit regretter que Renan n'ait pas appliqué au Talmud son étonnante faculté de divination : dans ce fouillis de décisions dont la chronologie est si douteuse, il aurait pu faire quelque lumière. On serait tenté de supposer que Renan se défiait de ses forces et qu'il n'osait pas aborder un sujet si difficile ; on a souvent en effet mis en doute sa valeur comme hébraïsant (2) et M. Brunetière dit avec brutalité (3) : « Quels services Renan a-t-il rendus à la philologie sémitique ? On le saurait, je le saurais, s'ils

(1) Mary J. Darmesteter, *La vie de Ernest Renan*, pp. 135-136.

(2) D'Hulst estime que les critiques catholiques ont souvent dépassé toute mesure (*Correspondant*, 25 octobre 1892, p. 218). La *Revue des études juives* a relevé dans le quatrième volume de l'*Histoire d'Israël* (p. 281) une citation d'Antigone de Soco qu'elle ne peut s'expliquer que par « une étrange inadvertance » à moins que ce ne soit une « correction voulue » (*Revue des études juives*, premier semestre 1893, p. 156) : Renan traduit : « La rosée du ciel sera pour vous », là où le texte reçu donne : « Que la crainte du ciel soit sur vous ». Renan aurait bien fait d'indiquer les raisons qui justifient la correction du texte pour ne pas être exposé à la critique.

(3) Brunetière, *Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 83.

étaient éminents » ; ces doutes sont d'autant plus justifiés que l'*Histoire générale des langues sémitiques* est restée au premier volume. Je pense que Renan s'était rendu compte des observations désobligeantes que feraient plus tard sur son compte les historiens : c'est pour ne point paraître avoir été seulement un sémitisant amateur qu'il a tant insisté pour que l'Institut publiât le *Corpus* des inscriptions sémitiques et qu'il disait ne rien tant aimer que cette entreprise.

Quand on connaît bien la nature d'esprit de Renan, sa manière de procéder s'explique facilement; il considérait comme étant secondaires toutes les questions qui ne l'amusaient pas. On a donc eu très grand tort de proclamer avec fracas qu'il n'avait rien aimé que la vérité ; M. Brunetière répond (1) : « Il n'a aimé la vérité qu'en dilettante et en épicurien, pour la beauté des choses qu'il en pouvait dire... Il l'a aimée, singulière et rare, parodoxale et surprenante, changeante et contradictoire, favorable et complaisante au *jeu de sa virtuosité* ». Le Talmud n'amusait pas Renan et, chaque fois qu'il a parlé de ce livre, il a manifesté le dégoût qu'il lui causait : en 1848 il le signalait comme un exemple de « ce que peut l'esprit humain déraillé des voies du bon sens » (*Avenir de la Science*, p. 183); à la fin de sa carrière, il conseillait au judaïsme « d'oublier » le Talmud (*Histoire d'Israël*, tome V, p. 317). On ne pouvait pas demander à ce dilettante de s'ennuyer de longues années à examiner des textes de ce genre.

Aucune personne ayant lu avec soin l'œuvre de Renan ne pourra souscrire à l'éloge qu'a fait de celui-ci son ami J. Darmesteter (2) ; il n'est pas vrai qu'il eût « les vertus

---

(1) Brunetière, *op. cit.*, pp. 27-28.
(2) J. Darmesteter, *Critique et politique*, p. 58.

de l'érudit amoureux du détail et qui sait que le détail seul, le menu fait, est la base de la science » ; et peut-être même M. Brunetière a-t-il jugé trop favorablement les *Origines du christianisme* quand il a dit (1) que : « la trame de l'érudition en était résistante et solide ». Je voudrais montrer, par quelques exemples très simples, comment travaillait Renan et qu'on ne peut pas toujours se fier à lui.

Plus d'une fois le plaisir de lancer une phrase à effet l'a conduit à des exagérations manifestes ; ainsi, par exemple, à propos des actes de Nérée et d'Achillée, il écrit : « On ne fut jamais plus voluptueusement chaste ; on ne traita jamais du mariage avec une plus naïve impudeur » (*Marc-Aurèle*, p. 245). D'après lui, Tertullien oppose « aux énervantes faiblesses des apologistes helléniques le dédain du *Credo quia absurdum* » (p. 109) ; et il renvoie au traité *De carne Christi*, 5 ; on n'y trouve pas cette phrase fameuse qui n'existe d'ailleurs nulle part dans Tertullien.

Plusieurs fois Renan a cité une sentence de Jésus qui manque dans nos Evangiles : « Soyez de bons banquiers » : mais il lui a donné diverses interprétations. Dans la *Vie de Jésus* (p. 187) il croit qu'il est recommandé de faire « de bons placements pour le royaume de Dieu, en donnant [ses] biens aux pauvres ». Si Renan s'était reporté aux sources qu'il cite, il aurait vu qu'il s'agit de séparer le bon et le mauvais dans l'Ancienne Loi, comme fait le changeur triant les pièces de monnaie. C'est le sens qu'il a fini par donner à la parole de Jésus dans *Marc-Aurèle* (p. 86) ; mais il a soin de ne pas avertir le lecteur qu'il y a un contresens dans le premier volume (2).

(1) Brunetière, *op. cit.*, p. 79.

(2) On pourrait même se demander si Renan ne cherche pas à embrouiller le lecteur; dans le premier volume il avait parlé des *banquiers* ; maintenant il parle des *changeurs* : dans un autre endroit il emploie le mot

Il y a quelques années, M. Pascal, professeur à Catane, a fait connaître un curieux exemple des traductions artificieuses de Renan (1). Néron avait établi entre le Palatin et les jardins de Mécène un vaste ensemble de constructions que l'on nommait *domus transitoria*, en raison de leur position ; il entrait dans le plan de Renan d'amener le lecteur à croire que Néron avait pu être l'auteur de l'incendie de l'an 64 et qu'il aurait brûlé Rome pour pouvoir agrandir ses palais. Voici par quelles *ruses* cette idée est insinuée ; Renan décrit d'abord « cette maison que [Néron] appelait *transitoire* et qu'il méditait de rendre bientôt définitive » (*Antéchrist* p. 142) ; — puis il observe que l'empereur rentra dans la ville « vers le moment où le feu approchait de sa maison *transitoire* » (p. 146), sans doute pour mieux surveiller le désastre ; — enfin la *maison dorée* s'élève « sur l'emplacement de l'ancienne *résidence provisoire*, agrandi des espaces que l'incendie avait déblayés » (p. 149). On ne peut vraiment mieux utiliser l'équivoque.

Il lui répugnait d'admettre que saint Paul eût dit toute la vérité sur sa continence ; il s'occupe plusieurs fois de cette question qui le tracassait ; après avoir trouvé que saint Paul « se vante avec une assurance qui n'était peut-être pas exempte de quelque affectation et qui, en tout cas, a pour nous quelque chose de déplaisant » (*Apôtres*, p. 172), il affirme que « toute une branche de la tradition ecclésiastique a prétendu que [saint Paul] était marié » (*Saint Paul*, p. 148-149) ; il revient encore sur le prétendu mariage dans l'*Antéchrist* (p. 18-19 et p. 22). Cette tradi-

---

étrange de *trapézites* (*Marc-Aurèle*, p. 154). Dans la prière sur l'Acropole les *trapézites* reviennent encore (*Souvenirs*, p. 66) ; il est entièrement probable qu'il ne doit pas y avoir eu un grand nombre d'années entre la composition de cette pièce et la rédaction de *Marc-Aurèle*.

(1) Carlo Pascal, *L'incendie de Rome et les premiers chrétiens*, p. 30.

tion est prouvée par trois références : Clément d'Alexandrie, argumentant contre des hérétiques adversaires du mariage, leur oppose l'exemple des apôtres et, pour les besoins de cette polémique, englobe saint Paul dans la catégorie des apôtres mariés (Stromates, III, 6) ; il n'avait d'autres raisons à faire valoir qu'un passage obscur des Epîtres (Philippiens, IV, 3) (1) ; il n'invoque aucune tradition, ce qui est d'autant plus remarquable qu'il a conservé une légende relative aux derniers entretiens de saint Pierre avec sa femme (Stromates, VII, 11) ; — Eusèbe rencontrant cette histoire singulière ne manque pas de la noter, comme il faisait pour toutes les choses qui le frappaient dans ses lectures ; il place donc saint Paul parmi les apôtres mariés, sur l'unique autorité de Clément (Histoire ecclésiastique, III, 30) ; — à la fin du quatrième siècle, l'auteur des lettres pseudo-ignatiennes croit que saint Pierre et saint Paul furent mariés (Philadelphiens, 4), soit qu'il ait groupé machinalement ces deux grands noms, soit qu'il ait pris ce renseignement dans Eusèbe. Origène a parlé aussi de cette prétendue tradition ; mais il ne savait rien de plus que son maître, c'est-à-dire ce que l'on trouve dans l'Epitre aux Philippiens (sur l'Epître aux Romains, I, 1). Peut-on appeler cela une tradition ?

Pour terminer, j'appelle l'attention sur une traduction de haute fantaisie, qui a l'inconvénient de nous présenter sous un jour étrange les institutions romaines. Parlant de la législation relative aux martyrs, Renan énumère les délits sous l'inculpation desquels ils pouvaient tomber et il

---

(1) Saint Paul salue un « digne compagnon » ; les commentateurs juifs et chrétiens se sont toujours évertués à placer des noms sur les personnages anonymes et à imaginer des relations de parenté entre les personnages mal connus ; Clément a suivi cet usage, a lu le texte au féminin et a inventé ainsi la femme de saint Paul.

ajoute : « Et puis il y avait cette sombre catégorie des *flagitia nomini cohoerentia*, crimes qui n'avaient pas besoin d'être prouvés, que le nom de chrétien faisait supposer *a priori* et qui entraînaient la qualification d'*hostis publicus* » (*Evangiles*, p. 402). Aucun auteur n'a jamais entendu parler de cette catégorie de crimes, d'autant plus que le mot *flagitia* ne s'applique aux délits que dans le seul cas d'outrages aux mœurs (1). Renan avait emprunté la formule *flagitia nomini cohoerentia* à la lettre de Pline le jeune à Trajan ; on ne sait trop ce qu'elle veut dire dans ce texte et elle constitue même une des grosses difficultés que n'ont pas résolues les défenseurs de l'authenticité de ce document. Les apologistes disent bien que les chrétiens sont condamnés seulement pour leur nom ; mais ils ne cessent de signaler ce qu'a d'exorbitant une telle répression, tandis que, d'après Renan, elle aurait été conforme aux principes du droit romain (2).

---

(1) Les *spécialistes* ont fini par reconnaître le vrai sens du mot *flagitia* depuis que M. Pascal a soutenu que Tacite, en appelant les chrétiens : *propter flagitia invisi*, avait eu l'intention de les regarder comme complices possibles de l'incendie de Rome. M. P. Allard avait jadis traduit *flagitia* par : crimes (*Histoire des persécutions*, tome I, p. 151) ; il a découvert depuis que ce sens ne convient nullement (*Les chrétiens ont-ils incendié Rome sous Néron ?* pp. 26-27) Le dictionnaire de Forcellini ne laisse cependant aucun doute sur ce point.

Le Blant qui a essayé de montrer que les martyrs furent mis à mort en raison du droit commun, ne connaît pas « la sombre catégorie » découverte par Renan (*Les persécuteurs et les martyrs*, chapitre VI).

(2) A la page 358 des *Apôtres* se trouve une traduction encore plus singulière que celle dont il est question ici, mais qui pourrait bien provenir seulement d'un lapsus du correcteur : « Le lieu de réunion avait d'ordinaire un *tétrastyle* (portique à quatre faces) ». Tout le monde appelle *tétrastyle* un édifice ayant quatre colonnes sur la face principale.

V

La théologie de Renan : Gavroche et Homais. — Religion considérée du point de vue littéraire. — Raisons qui rendaient le christianisme peu intelligible pour Renan : le péché ; la chasteté ; le pessimisme. — Comment Renan se trompa sur son aptitude à comprendre le christianisme : son goût pour les légendes ; son admiration pour les œuvres de charité ; son sentiment sur l'économie cléricale.

Renan croyait être particulièrement préparé pour écrire sur les origines du christianisme : « Si l'amour d'un sujet, dit-il, peut servir à en donner l'intelligence, on reconnaîtra, j'espère, que cette condition ne m'a pas manqué. Pour faire l'histoire d'une religion, il est nécessaire, premièrement, d'y avoir cru (sans cela, on ne saurait comprendre par quoi elle a charmé et satisfait la conscience humaine) ; en second lieu, de n'y plus croire d'une manière absolue ; car la foi absolue est incompatible avec l'histoire sincère. Mais l'amour va sans la foi » (*Vie de Jésus*, p. CIV). Je suppose qu'il entendait affirmer ainsi la supériorité de son œuvre, comparée soit à celle de Salvador, soit à celles des fanatiques de la gauche hégélienne, soit à celles des professeurs catholiques.

Le passage par Saint-Sulpice aurait pu avoir une très heureuse influence sur Renan, en lui donnant une plus grande facilité pour comprendre les dogmes et la théorie des sacrements : il est à remarquer, en effet, que ces sujets sont toujours fort mal traités dans les livres écrits par des laïques. Malheureusement, il ne semble pas que Renan ait jamais étudié à fond la théologie *positive*, qui examine les

questions d'un point de vue historique ; tout ce qu'il a dit au sujet de la formation des dogmes au sein du christianisme primitif, trahit un extrême embarras ; l'auteur reste dans le vague de peur de se compromettre.

A l'époque où Renan quittait Saint-Sulpice, Newman se faisait catholique, après avoir approfondi l'histoire de l'Eglise et contrôlé la tradition. Je ne crois pas que Renan ait jamais rien écrit sur le célèbre auteur de la théorie du développement des dogmes ; et on peut se demander s'il n'a pas négligé un théologien aussi important parce qu'il ne se sentait pas en mesure de discuter avec lui. Dans les *Souvenirs d'enfance*, il croit certain que « l'Eglise catholique s'oblige à soutenir que ses dogmes ont toujours existé tels qu'elle les enseigne, que Jésus a institué la confession, l'extrême-onction, le mariage ; qu'il a enseigné ce qu'ont décidé plus tard les conciles de Nicée et de Trente » (*op. cit.*, p. 283). Une affirmation aussi tranchante permettrait de croire que Renan aurait ignoré tout de Newman (1).

En 1884 il publia dans les *Nouvelles études d'histoire religieuse* un petit essai qu'il avait composé en sortant de Saint-Sulpice sur « les congrégations *de auxiliis* », c'est-à-dire sur les premières luttes relatives à la grâce qui passionnèrent tant le XVII[e] siècle. On est étonné de voir que ce sujet soit traité comme un léger badinage et il ne me paraît pas du tout certain que Renan eût fait un sérieux effort personnel pour comprendre le sens exact du problème discuté entre les thomistes et les molinistes. Ce petit morceau n'est pas de nature à donner une haute idée de la science théologique de Renan ; on comprend donc assez

(1) Il ne faudrait pas croire que Newman fût inconnu en France ; il parut deux traductions de son livre, en 1846 et 1848. Il me semble bien difficile d'admettre que Renan n'ait pas entendu parler d'un savant dont la conversion fit tant de bruit.

facilement pourquoi il l'a gardé si longtemps en portefeuille ; en 1884 il était devenu grand homme et personne n'eût osé lui reprocher son ignorance du sujet.

Dans la préface il appréciait en ces termes cet essai de jeunesse : « Pour *égayer* l'austérité de ce volume, j'y ai inséré un *jeu* que m'inspirèrent mes souvenirs de théologie scolastique (1)... J'ai voulu montrer, dans ce petit récit, une des singularités de la théologie romaine, qui est d'associer bizarrement les prétentions à l'infaillibilité avec l'ergoterie la plus subtile. L'infaillibité devrait, au moins, n'être pas disputeuse. Quoi de plus naïf que de suer sang et eau pour trouver la vérité, quand on est sûr d'avance que ce qu'on décidera sera la vérité ? » (*Nouvelles études*, pp. V-VI). Ces facéties d'un goût médiocre étaient le vrai commentaire de l'essai de 1845. Pour en bien comprendre tout le sens, il faut se rappeler que l'année précédente avaient paru les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, qui eurent un si éblouissant succès (2) ; or, dans ce livre se lisaient d'étranges déclarations sur la religion :

« Que voulez-vous ? C'est M. Homais qui a raison. Sans M. Homais, nous serions tous brûlés vifs. Quand on s'est donné bien du mal pour trouver la vérité, il en coûte d'avouer que ce sont les frivoles qui sont les vrais sages. Gavroche et M. Homais arrivant d'emblée et avec si peu de peine au dernier mot de la philosophie ! C'est bien dur à

(1) On peut se demander si déjà au séminaire Renan ne s'était pas exercé à ce genre de drôleries : il nous apprend que sa manière de présenter certains arguments de l'orthodoxie faisait sourire ses camarades. Ce serait à la suite de ces espiègleries scolastiques que l'un des professeurs, l'abbé Gottofrey, lui aurait dit qu'il n'était pas chrétien (*Souvenirs*, pp. 259-260).

(2) « Depuis les *Mémoires d'outre-tombe*, jamais livre de cette sorte n'était allé si directement au cœur de ce public qui adore que ses grands hommes lui parlent d'eux mêmes... Ce livre eut ce qu'il méritait, un succès de cœur » (Mary J. Darmesteter, *La vie de Ernest Renan*, p. 265).

penser » (*Souvenirs*, p. 155). Et un peu plus haut il admire que Gavroche puisse écarter « par une plaisanterie des croyances dont la raison d'un Pascal ne réussit pas à se dégager », et que lui, Renan, ait eu besoin de tant de science philologique « pour arriver juste au même résultat que ce petit drôle atteint tout d'abord » (p. 133). Devant un public qui applaudissait des énormités pareilles, Renan aurait eu grand tort de se gêner.

Pendant de longues années, Renan s'était gêné pour se donner un air de pasteur protestant : « J'ai fait passer, disait-il, ce que la *médiocrité humaine* regarde comme des hardiesses grâce à un *style modéré* et à des mœurs graves » (*op. cit*, p. 360). M. Brunetière dit (1) que « rien n'est plus grave, et on pourrait presque dire plus pieux, que les premiers écrits de Renan, ceux qu'il a réunis plus tard pour en former ses *Etudes d'histoire religieuse* et ses *Essais de morale et de critique* ». Mais il ne faut pas trop se laisser prendre aux apparences : en réalité Renan adoptait un masque qui changeait fort sa véritable nature : il n'eût pas mieux demandé que de se livrer à de petits *jeux* pour *égayer* ses lecteurs à propos de choses sérieuses. Je ne puis croire qu'il fut bien sincère quand il reprochait à Béranger d'avoir (2) « en un siècle préoccupé de problèmes aussi sérieux que ceux qui nous obsèdent, accepté devant le public le rôle de faux ivrogne et de faux libertin ». Tout était chez Renan affaire de convenances littéraires : il y eut un temps où il crut qu'il ne pourrait réussir qu'en se composant un personnage austère ; il vint un autre temps qui lui parut désirer des *blagues* (3) ; il écrivit pour ces deux époques avec un égal succès.

(1) Brunetière, *Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 49.

(2) Brunetière, *op. cit.*, pp. 56-57.

(3) M. Brunetière a été très dur pour ce qu'il croit être une aberration

Je n'accuse pas Renan d'hypocrisie ; mais les gens de lettres comprennent la sincérité d'une façon particulière qu'il faut examiner ici. On a beaucoup disserté pour savoir dans quelle mesure Chateaubriand avait été chrétien ; la question est certainement mal posée. Chateaubriand savait que son *Génie du christianisme* avait été le livre capital de son époque et il était trop perspicace pour ne pas voir que l'esprit du XVIIIe siècle était en pleine décadence ; en gardant soigneusement l'attitude du chrétien inspiré, il soignait sa gloire. Lorsque les catholiques français furent agités par les questions que posait l'école menaisienne, il eut une attitude prudente, qui ne se comprendrait guère chez un homme profondément chrétien. On rapporte qu'étant allé voir Lamennais après la rupture de celui-ci avec Rome, il refusa d'entrer en discussion sur la théologie (1) : il ne se sentait pas très sûr de lui-même et ne savait de la religion que ce qu'il fallait pour briller dans le monde.

Que Chateaubriand ait eu un confesseur au moins vers 1840 (3), qu'il fît exactement maigre aux jours ordonnés par l'Eglise (3), il n'y a là rien qui doive nous surprendre ; une pratique mécanique du catholicisme ne saurait rien nous apprendre sur le fond de la pensée d'un homme (4).

---

morale (*op. cit.*, pp. 57-59) et ce qui fut seulement une habileté littéraire. Si on rapprochait avec soin ce que Renan écrivit dans les dernières années de sa vie et ses œuvres de la période *pieuse*, on verrait qu'il lui fallait de grands efforts pour ne pas se laisser aller à ce qu'il appelait son atavisme gascon. Que l'on compare, par exemple, ce qu'il dit dans les articles sur Amiel à propos des ivrognes, auxquels il voudrait procurer une ivresse aimable (*Feuilles détachées*, p. 384), avec le mépris qu'il avait manifesté, dans son ancien article sur Channing, pour les sociétés de tempérance (*Etudes d'histoire religieuse*, p. 394).

(1) Bertrin, *La sincérité religieuse de Châteaubriand*, p. 325.

(2) Bertrin, *op. cit.*, p. 392.

(3) Bertrin, *op. cit.*, p. 389.

(4) Je ne crois pas devoir insister sur la prière composée à propos de la

Le problème de la sincérité religieuse est bien plus intéressant pour le cas de Lamennais : le passage de ce fougueux ultramontain à la démocratie anticléricale serait inintelligible, si l'on supposait qu'il eût jamais été un grand chrétien ; tout s'explique, au contraire, avec facilité, quand on admet que la religion chez Lamennais était une question de littérature comme chez Chateaubriand.

Renan a écrit sur Lamennais une excellente notice, qui doit être consultée avec soin par ceux qui veulent connaître ce problème ; Renan a très bien démêlé ce qu'il y avait de caché au fond de l'âme de son fougueux compatriote : « *Son unité*, dit-il, *est dans sa rhétorique*, elle tient à la forme et non au fond de ses idées ; mais *la forme chez lui est bien plus essentielle que le fond*. Ce ne fut ni un politique, ni un philosophe, ni un savant ; ce fut un admirable poète, obéissant à une muse sévère et toujours irritée » (*Essais de morale et de critique*, p. 145) ; — « Il s'enivrait de sa propre vision » (p. 183) ; — « Il ne fut qu'une puissante machine intellectuelle travaillant sur le vide » (p. 155) ; — « Une fois la poésie de son âme jetée dans les *Paroles d'un croyant* et *Voix de prison*, il tomba dans une âpre dialectique où ses grandes qualités n'eurent plus d'emploi » (p. 189). Ainsi Lamennais ne fut qu'un homme de lettres que les circonstances conduisirent d'abord à se faire le champion du catholicisme et plus tard son adversaire.

Chateaubriand ne se trouva jamais dans une situation analogue à celle de Lamennais ; d'ailleurs, il connaissait trop le monde pour compromettre par des ridicules violences une gloire acquise, et pour supposer que le catho-

---

mort de Mathieu de Montmorency ; elle n'indique pas un souffle religieux bien puissant ; mais ce genre de littérature ne convenait peut-être pas beaucoup au talent de Châteaubriand (Bertrin, *op. cit.*, pp. 385-386).

licisme serait frappé à mort par la défection d'un homme de lettres. Chez Lamennais, au contraire, il y avait beaucoup de ce que nos pères appelaient le cuistre de collège. Dans sa vanité de pamphlétaire, il s'imagina qu'il entraînerait après lui tous ceux qui l'avaient applaudi quand il flattait leurs passions ; il demeura seul ; son genre de talent ne convenant pas à ses nouvelles entreprises, il fut médiocre et on l'oublia. Chateaubriand resta jusqu'au dernier moment l'auteur immortel du *Génie du christianisme*.

Il nous sera facile de montrer que Renan n'a jamais eu non plus qu'une idée superficielle du christianisme. Il ne se rendait même pas un compte bien exact de la notion de la croyance religieuse. Les religions renferment quelque chose de mystérieux et d'incommunicable ; c'est là ce qu'il faut tâcher de saisir quand on veut écrire leur histoire ; Renan avait raison quand il disait que, pour comprendre le christianisme, il faut y avoir cru ; mais croire ne consiste pas dans la récitation docile de dogmes, c'est avoir les mêmes tendances fondamentales que les héros de la religion : Renan n'a jamais été chrétien dans ce sens, qui est le seul vrai.

a). — Il n'y a peut-être pas, dans toute l'œuvre de Renan, d'études plus intéressantes que les deux articles sur Amiel, publiés en 1884, c'est-à-dire à une époque où l'auteur ne se gênait plus pour dire ce qu'il pensait. J'y relève ce passage dont l'importance ne saurait être exagérée : « Le péché préoccupe [Amiel], l'attriste, lui le meilleur des hommes... Il se demande à deux ou trois reprises : Qu'est-ce que M. Renan fait du péché ? Ainsi que je le disais l'autre jour dans ma ville natale, *je crois bien que je le supprime* » (*Feuilles détachées*, pp. 369-370). Vient ensuite une longue dissertation sur le péché originel : cette thèse lui semble être entrée dans le monde *par acci-*

dent (1) et il nous apprend que « le dogme du péché originel est celui pour lequel [il a] le moins de goût » (p. 375).

b). — A la théorie du péché originel est apparentée de très près la règle chrétienne des mœurs (2) ; Renan ne paraît avoir jamais réfléchi beaucoup sur cette question. En 1871 il déclarait que la chasteté est « la qualité qui donne toujours la victoire à une race sur les peuples qui l'ont moins » (*Réforme intellectuelle et morale*, p. 53) ; mais on peut se demander si nous n'avons pas là simplement un écho des anciennes déclamations classiques sur la chasteté des Barbares. Dans les *Souvenirs*, Renan nous apprend que la gravité lui fut imposée par la nécessité ; il avait pensé qu'un « libre penseur doit être réglé dans ses mœurs » et il ajoute cette phrase qui en dit long sur le sérieux de son éthique : « Je connais des pasteurs protestants qui sauvent tout par leur cravate blanche irréprochable ». Il est très regrettable qu'il ne nous ait pas appris quand et comment il en vint à reconnaître « que la *nature* ne tient pas du tout à ce que l'homme soit chaste » (*Souvenirs*, p. 359-360).

M. Brunetière reproche durement (3) à Renan d'avoir, dans les dernières années de sa vie, émis des opinions assez saugrenues sur les rapports sexuels ; mais il faut tenir compte de ce fait que Renan était aussi maladroit qu'un prêtre quand il écrivait sur l'amour, et qu'il manquait souvent de tact quand il parlait des femmes (4).

(1) « Si la rédaction éhohiste [de la Genèse] seule nous était parvenue, il n'y aurait pas de péché originel. Le récit jéhoviste de la faute première... ne fut jamais remarqué par l'ancien peuple d'Israël. » (*Feuilles détachées*, pp. 375 376).

(2) C'est, du moins, le point de vue augustinien.

(3) Brunetière, *op. cit.*, p. 49, pp. 55 56.

(4) Un exemple remarquable de ce manque de tact se trouve dans la dédicace de la *Vie de Jésus* à *l'âme pure de sa sœur* : « Tu dors dans la

Dans une lettre de 1888, je trouve un rapprochement dont les philosophes pourraient tirer un bien utile parti. Parlant du narrateur jéhoviste de la Genèse, Renan dit : « Ce pessimiste de génie, l'inventeur du péché d'origine, est surtout admirable en tout ce qui touche au rôle de la femme dans les choses humaines. Quand il aborde ce sujet, il est profond, attendri, mystérieux... Rien n'est tendre comme l'homme austère » (*Feuilles détachées*, pp. 66-67). Dans le tome II de l'*Histoire d'Israël* (p. 358) il dit à peu près la même chose et attache l'épithète de *chastes* à ces récits jéhovistes. Nous sommes ainsi amenés à reconnaître, sur cet exemple, que le péché, la chasteté et le pessimisme se tiennent de près.

c). — Dans les dernières années de sa vie, Renan fut très préoccupé du pessimisme ; le succès obtenu par les idées de Hartmann (1) semble l'avoir beaucoup tourmenté, car il parle constamment du pessimisme dans ses discours, même à ses compatriotes qui ne devaient pas être familiers avec la philosophie de l'*Inconscient*. C'est à cette préoccupation qu'il faut songer quand on veut apprécier, comme il convient, les harangues de ce vieux professeur engageant les jeunes gens à s'amuser (2). M. Brunetière

---

terre d'Adonis, près de la *sainte* Byblos et des eaux sacrées où les femmes des *mystères* antiques venaient mêler leurs larmes ». On sait que la *sainteté* des inscriptions est très souvent la prostitution. Renan s'est laissé endormir au ronron de la phrase et n'a pas vu les images obscènes que cette phrase évoquait.

(1) La *Philosophie de l'Inconscient* fut traduite en 1877 ; la première édition allemande est de 1869. J. Darmesteter se montra fort préoccupé du pessimisme fondé sur la science dans un article publié en 1881 : « Est-il une maladie passagère ou le premier accès d'une maladie durable qui doit emporter la race ? » (*Prophètes d'Israël*, p. 369).

(2) L'*Abbesse de Jouarre* pourrait bien avoir été conçue comme une protestation contre le pessimisme ; la préface renferme une allusion au paradoxe pessimiste relatif à la disparition volontaire de l'espèce humaine (p. VI). On sait combien ce livre gêne les admirateurs de Renan. Mme Dar-

ne semble pas y avoir pris garde. Renan n'a peut-être exprimé nulle part d'une manière aussi heureuse ses idées que dans une conférence faite le 2 février 1888 à l'Alliance pour la propagation de la langue française : « A côté des races fanatiques, disait-il, il y a les races tristes. A celles-là aussi apprenez le français. Je pense ici surtout à nos frères malheureux, les Slaves... Le français et le vin de France auraient là un rôle humanitaire à jouer. Le français réjouit ; ses locutions favorites impliquent un sentiment gai de la vie, l'idée qu'au fond rien n'est bien sérieux et qu'on entre dans les intentions de l'Eternel par un peu d'ironie... Apprenez à toutes les nations à rire en français » (*Feuilles détachées*, p. 263).

Dans les articles sur Amiel, le pessimisme de Hartmann est attaqué avec une grande énergie, et ici Renan nous livre son secret : il a reconnu que *le pessimisme est une grande force qui travaille en faveur du christianisme* dans les temps actuels (p. 374). Il en a toujours été ainsi, Hartmann a bien raison d'écrire (1) : « Le christianisme, comme toute religion digne de ce nom, dut son origine à une conception pessimiste du monde et la religiosité chrétienne a continué à plonger ses racines dans le pessimisme jusqu'à la Renaissance... Le protestantisme libéral... vit et se meut dans [la] glorification païenne de la vie et dans [un] optimisme agréable, c'est-à-dire dans la théorie la plus défavorable possible à la religiosité ». Il dit, un peu plus loin, que le protestantisme libéral est irréligieux et qu'il pousse « des cris de colère contre ceux qui essaient de rouvrir les yeux à l'humanité moderne et de lui montrer... la profondeur et l'universalité des misères » (2).

---

mesteter y voit un mythe, ayant pour objet « l'apologie de la spontanéité » (*op. cit.*, pp. 276-279).

(1) Hartmann, *Religion de l'avenir*, trad. franç., pp. 125-126.

(2) Hartmann, *op. cit.*, pp. 127-128.

Renan ne comprenait donc rien à ce qui constitue les vrais besoins du christianisme; mais il nous faut chercher comment il a pu croire qu'il les entendait mieux que la plupart de ses contemporains. Cette recherche, très simple d'ailleurs, nous montrera que son illusion repose sur des erreurs qui sont fort répandues dans le public et qu'il n'est pas inutile de dissiper.

A. Elevé dans un pays où les contes populaires sont tellement mélangés à l'hagiographie locale que celle-ci est plutôt celtique que chrétienne (*Souvenirs d'enfance*, pp. 79-81), il croyait que les légendes constituent l'assise première du christianisme (1). Le concours que le romantisme avait apporté à la renaissance catholique au début du XIX[e] siècle, devait le confirmer dans cette opinion. Il avait composé sa *Vie de Jésus* comme un conte et il croyait que son livre était plein d'un profond sentiment religieux; il en fit une édition populaire pour l'*édification* (2). Sa notice sur saint François d'Assise ayant été

---

(1) Renan pensait d'ailleurs qu'il y avait une affinité profonde entre l'esprit des races celtiques et le christianisme. « Cette douce petite race était naturellement chrétienne » (*Essais de morale et de critique,* p. 436). Plus loin il signale la légende de saint Brandan comme « le produit le plus singulier de cette combinaison du naturalisme celtique avec le spiritualisme chrétien » (p. 442). D'ailleurs tout l'article sur « la poésie des races celtiques » est à lire ; M. Brunetière le regarde comme une des meilleures choses que Renan ait écrites (*op. cit* , p. 49).

On peut penser que le christianisme n'a pas pénétré bien profondément l'âme bretonne, puisqu'il n'a pas expulsé les superstitions païennes. En tout cas, il est remarquable que la question de sincérité se pose d'une manière si obscure pour trois grands Bretons modernes : Chateaubriand, Lamennais et Renan.

(2) C'est ce qu'il nous apprend dans la treizième édition de la *Vie de Jésus* (p. XXVI) ; il faut lire aussi l'étrange préface de l'édition populaire, dans laquelle Renan parle comme un réformateur religieux, qui a débarrassé le christianisme du surnaturel que le peuple ne veut plus admettre ; il prétend être le vrai disciple de Jésus et il adresse à ses lecteurs cette amusante apostrophe : « Humbles serviteurs et servantes de Dieu, qui portez le poids du jour et de la chaleur ; ouvriers qui travaillez de vos

trouvée excellente par un capucin, il ne manque pas de nous en informer (*Nouvelles études*, p. III) et nul doute qu'il ne voulût nous apprendre par là qu'il se sentait en état d'écrire de belles légendes. Religieux voulait dire pour lui un certain ton dans la littérature légendaire.

Dans sa jeunesse, il avait vu le clergé breton « sérieux, désintéressé, honnête », agir avec beaucoup d'habileté pour conserver les vieilles croyances locales, sans « néanmoins trop s'y compromettre » (*Souvenirs*, p. 11). Il était donc très disposé à admettre, avec beaucoup de ses contemporains, que le christianisme avait besoin d'une forte assise de contes et c'est pour cela qu'il attribuait une très grande portée à l'instruction primaire ; par un mécanisme encore mal expliqué, l'instruction primaire tue le sentiment poétique dans le peuple et Renan pensait qu'elle ruinerait la vie du christianisme en desséchant ses racines.

Renan croyait comprendre le christianisme dans la mesure où il goûtait les légendes anciennes : mais il ne s'apercevait point que les contes pieux sont en dehors de la religion et qu'ils constituent seulement un des moyens qu'emploie la politique ecclésiastique pour maintenir le prestige de l'Eglise dans les campagnes ; rien ne démontre que le christianisme ne puisse prospérer sans le concours des contes.

B. Lorsque, dans le second volume des *Origines*, Renan aborde l'organisation des premières communautés chrétiennes, il est très frappé du rôle des institutions d'as-

bras à bâtir le temple que nous élevons à l'esprit ; prêtres vraiment saints qui gémissez en silence de la domination d'orgueilleux sadducéens ; pauvres femmes qui souffrez d'un état social où la part du bien est encore faible ; ouvrières pieuses et résignées au fond de la froide cellule où le Seigneur est à vous, venez à la fête qu'un jour Dieu, en son sourire, prépara pour les simples de cœur. Vous êtes les vrais disciples de Jésus » (*Jésus*, p. X). Je crois bien qu'il y a ici beaucoup de galimatias.

sistance et à la fin de ce volume on lit ces curieuses réflexions : « L'Etat ne sait et ne peut savoir qu'une seule chose, organiser l'égoïsme... Mais cela ne suffit pas. Les gouvernements qui sont partis de cette supposition que l'homme n'est composé que d'instincts cupides, se sont trompés. Le dévouement est aussi naturel que l'égoïsme à l'homme de grande race. *L'organisation du dévouement, c'est la religion.* Qu'on n'espère donc pas se passer de la religion, ni des associations religieuses. Chaque progrès des sociétés modernes rendra ce besoin-là plus impérieux » (*Apôtres*, pp. 375-376). L'antithèse est saisissante : à la société civile fondée sur l'économie de la valeur, s'oppose la société religieuse qui donne sans recevoir et qui, au lieu du droit, ne connaît que le dévouement. Mais la question est de savoir dans quelle mesure les œuvres charitables sont la base du christianisme, ou seulement des résultats accidentels de la politique ecclésiastique.

De même que les adversaires de l'Eglise veulent lui enlever la force qu'elle tire des croyances populaires, en répandant l'instruction primaire, — ils veulent lui faire perdre l'autorité que lui donnent ses œuvres charitables, en développant l'assistance publique. Il ne peut être mis en doute par les gens qui ont étudié la question, que cette grande transformation s'opérera sans atteindre le christianisme : elle diminuera le rôle politique de l'Eglise ; elle réduira le nombre des pratiquants, mais ceux qui perdront l'habitude du chemin qui conduit à l'autel, étaient inaptes à comprendre les sacrements. Comme le progrès de l'instruction élémentaire avait éloigné ceux qui avaient longtemps vu dans le christianisme une magie, le progrès de l'assistance publique éloignera ceux qui ne voyaient dans la religion qu'une suite de cérémonies imposées par les riches catholiques à leurs obligés.

C. Bien des fois, Renan a célébré l'économie cléricale : « Mes maîtres, dit-il, m'avaient inculqué cette idée que l'homme qui n'a pas une mission noble, est le goujat de la création. J'ai toujours été très injuste d'instinct envers la bourgeoisie. Au contraire, j'ai un goût vif pour le peuple, pour le pauvre. J'ai pu seul, en mon siècle, comprendre Jésus et François d'Assise » (*Souvenirs*, p. 148). Il faut toujours se tenir sur ses gardes avec Renan, et on se tromperait beaucoup si on le prenait pour un ascète.

« Mon rêve, dit-il, serait d'être logé, nourri, vêtu, chauffé, sans que j'eusse à y penser, par quelqu'un qui me prendrait à l'entreprise et me laisserait toute ma liberté » (p. 348). Cet idéal est bien plus celui du gras chanoine dont parlent les vieux contes, que l'idéal franciscain. Mais Renan tient à avoir bien interprété saint François : « Je quitterai la vie sans avoir possédé d'autres choses que celles qui se consomment par l'usage, selon la règle franciscaine... [L'achat de la terre] m'a semblé laid, matériel, contraire au principe : *Non habemus hic manentem civitatem*. Les valeurs sont choses plus légères, plus éthérées, plus fragiles ; elles attachent moins et on risque plus de les perdre » (p. 349). Nous avons quelque droit de penser que Renan a omis la véritable raison : les valeurs donnent des revenus sans que l'on se donne du souci.

Le propriétaire, le chef d'entreprise, sont obligés de se tourmenter tous les jours ; mais jouir des fruits sans être propriétaire est infiniment plus agréable : c'est ainsi qu'il comprenait la règle de pauvreté franciscaine (*Nouvelles études*, p. 336). « On ne fera jamais accepter aux hommes voués aux professions nobles l'idée qu'on les paie » (p. 339) ; on leur doit les moyens de vivre hors de l'économie des *goujats*. Dans les *Apôtres*, il prévoit le temps de la revanche des idéalistes auxquels un monde trop industriel

ne fait pas la part assez large ; on chassera les matérialistes « à coups de fouet » et alors les savants vivront à la manière des moines du Moyen Age. Les « grandes âmes... se ligueront contre la vulgarité. On retrouvera du sens aux paroles de Jésus et aux *idées du Moyen Age sur la pauvreté*. On comprendra que posséder quelque chose ait pu être tenu pour une infériorité » (*Apôtres*, p. 132).

Ainsi la pauvreté, au sens que Renan donnait à ce mot, c'est le droit de ne pas être encombré par les charges de la propriété, tout en ayant les *jouissances nécessaires* ; c'est le droit d'être entretenu par les êtres inférieurs qui possèdent et qui travaillent ; c'est le principe d'une *féodalité intellectuelle*. Nous savons, par l'histoire de l'Eglise, à quels résultats déplorables conduit cette mirifique économie ; les plus grands génies épuisèrent leur énergie pour corriger les abus qui déshonorèrent l'Eglise à partir du jour où elle put mettre largement en pratique ce régime ; jamais aucune réforme ne put aboutir. La féodalité intellectuelle, admirée par Renan, est destructive de toute idée de droit, parce qu'elle nie la valeur, qu'elle réduit le producteur au rôle de vassal et qu'elle soumet la société civile à une direction qui lui est totalement étrangère (1).

De nos jours on a fait de grands efforts pour empêcher l'Eglise de reconstituer cette féodalité intellectuelle que la Révolution avait cru supprimer pour toujours ; on se trompe beaucoup quand on espère atteindre le christianisme au moyen de lois sur la mainmorte. Je ne crois pas que l'Eglise parvienne jamais à se débarrasser des maux qu'engendre cette féodalité, pas plus que de ceux qui dérivent des croyances populaires aux légendes pieuses ou de l'assis-

(1) L'histoire de l'Eglise éclaire d'un jour très vif la théorie du droit et les conceptions marxistes, parce qu'elle nous montre ce que devient le droit quand les liens qui le rattachent à la production se relâchent.

tance accordée à des dévôts fainéants. Dans une construction historique, il ne faut évidemment pas considérer comme fondamentales les forces qui tendent à la ruiner, mais celles qui lui permettent de surmonter les obstacles. C'est une distinction dont ne s'avisent guère les hommes qui font la guerre à l'Eglise et qui, plus d'une fois, lui ont *imposé des réformes salutaires.*

Ainsi Renan s'était trompé du tout au tout : il prenait pour les principes du christianisme ce qui appartient au revêtement extérieur de l'Eglise. Nous comprenons ainsi, sans peine, comment il se fait que Renan ait pu abandonner la carrière ecclésiastique sans raisons bien sérieuses (1). M. Brunetière a très bien vu que le jeune séminariste subit, en cette occasion, l'influence de sa sœur qui était « incrédule avec passion, comme on l'était au XVIIIe siècle » (2). La correspondance que l'on a publiée, n'indique pas le moindre combat dans l'âme de Renan entre la raison et la foi : cette correspondance suffirait pour établir qu'en aucun moment de sa vie Renan n'avait saisi ce qui fait la vraie réalité du christianisme, ni soupçonné ses tendances fondamentales (3).

(1) Dans les *Souvenirs*, il a essayé de justifier sa rupture par des motifs (d'ailleurs assez faibles) d'exégèse biblique ; mais il faudrait savoir si ces motifs n'ont pas été trouvés après coup. Quelques personnes paraissent avoir cru que Lamennais fut entraîné à rompre avec Rome par la lecture de l'Apocalypse (Bertrin, *op. cit.*, p. 290). Quand un homme donne une fausse raison pour ses déterminations, il est inébranlable.

(2) Brunetière, *op. cit.*, p. 50.

(3) M. Brunetière s'indigne fort contre l'idée que l'on trouve exprimée à la fin de la préface aux *Nouvelles études* : Renan dit que l'on pourrait tirer de ses livres un recueil de lectures pieuses, qui remplacerait, dans une certaine mesure, le paroissien (*op. cit.*, p. 61). Les pages qui offusquent tellement M. Brunetière, comptent parmi celles où Renan s'est permis d'écrire en pur galimatias ; cela lui arrive chaque fois qu'il veut exprimer, avec une ironie hyperaristocratique, des idées qu'il ne comprend pas très bien : ici Renan montre qu'il ne comprend rien au christianisme.

VI

Utilité des études sur les origines chrétiennes. — But poursuivi par Renan. — Passage au christianisme par rupture. — Lois de Vico et leur application à l'histoire chrétienne. — Unité de cette histoire. — Le noyau fondamental et ses limites.

Je doute que personne ait jamais abordé le problème des origines chrétiennes en vue de satisfaire seulement sa curiosité et dans un but de pure érudition. Plus d'un auteur dissimule ses véritables intentions et cette dissimulation contribue à rendre plus obscures encore des questions qui exigent de très grands efforts pour être traitées convenablement. Nous avons donc le droit d'exiger de tout historien du christianisme qu'il nous fasse connaître, d'une manière claire, le but qu'il poursuit. M. Brunetière a plusieurs fois signalé la haute portée de ces paroles de Strauss : (1) « Quand on écrit sur les maîtres de Ninive ou sur les Pharaons d'Egypte, on peut n'avoir qu'un intérêt historique ; mais le christianisme est une puissance tellement vivante et la question des origines implique de si graves conséquences pour le présent le plus immédiat, qu'il faudrait plaindre l'imbécillité des critiques qui ne porteraient à ces questions qu'un intérêt purement historique » (2).

On n'a jamais étudié les origines chrétiennes que pour

(1) Brunetière, *Discours de combat,* deuxième série, pp. 168-169.

(2) Il me semble résulter de là que s'il y a une *science des religions,* elle doit être cultivée surtout par les imbéciles : il y aurait une amusante enquête à faire sur les gens qui cultivent les sciences découvertes de notre temps.

résoudre des problèmes du présent : c'est sur un avenir très prochain que nous voulons pouvoir faire des hypothèses plausibles quand nous prétendons nous enfoncer dans la contemplation de ce passé fort reculé : nous voulons savoir si le christianisme a encore des chances de durer à l'heure actuelle.

Il se peut que pendant quelques années, alors qu'il était encore sous l'influence des circonstances tragiques de son voyage en Phénicie, Renan ait été entraîné par sa propre littérature et qu'il ait vraiment cru qu'un christianisme sans surnaturel n'était pas une absurdité ; quelquefois il écrit en apôtre et semble vouloir être un Channing plus radical que le fameux unitariste américain ; mais ce ne fut là qu'un épisode dans sa carrière (1). Il n'est pas douteux que depuis sa sortie du séminaire, Renan a poursuivi l'idée de travailler à la ruine du christianisme ; M. Brunetière a raison quand il dit qu'on a fêté à Tréguier en septembre 1903 le contempteur du Christ (2).

En sortant du séminaire, Renan se proposait d'étudier les origines du christianisme, parce qu'il pensait pouvoir démontrer, contre l'apologétique traditionnelle, que ces origines pouvaient être ramenées sur le plan d'une simple histoire de la littérature. Autrefois on prétendait fonder la divinité de la *vraie religion* sur les miracles que montre sa formation; il s'agissait d'établir qu'il y avait eu seulement création d'un nouveau genre dans les lettres juives.

Une trentaine d'années plus tard, terminant ses *Origines*, il récapitulait les raisons qui, de notre temps, rendent le christianisme débile et il en signalait une bien curieuse,

(1) Dans l'article de Channing, qui fait partie des *Etudes d'histoire religieuse,* Renan regarde les idées américaines comme impropres à agir sur la France.

(2) Brunetière, *Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 96.

qui dépendrait de son embryogénie : « Le principe moderne des races a été nuisible au christianisme. L'action religieuse du judaïsme est apparue colossale. On a vu les défauts d'Israël en même temps que sa grandeur ; on a eu honte de s'être fait juif, de même que les patriotes germains exaltés se sont crus obligés de traiter d'autant plus mal le XVII[e] et le XVIII[e] siècles français qu'ils lui devaient davantage » (*Marc-Aurèle*, p. 637). On sait combien Renan, dès 1847, attachait d'importance à ces questions de race ; on peut supposer que, dans ce passage, il pense non seulement aux antisémistes allemands, mais encore à lui-même. M. Brunetière observe, avec beaucoup de raison (1), que Renan et Voltaire ont parlé des Juifs fort injurieusement, et leur antisémitisme est facile à comprendre : ramener le christianisme à de sordides origines de ghetto est, aux yeux de beaucoup de personnes, un moyen de lui enlever une partie du prestige que lui avaient donné tant de siècles de triomphe. J'estime donc que c'était dans un esprit d'hostilité à l'Eglise que Renan en 1848 songeait à insister sur les origines profondément juives du christianisme.

Ses dernières pensées se trouvent à la fin de l'*Histoire d'Israël* : « L'avenir ne croira plus au surnaturel, car le surnaturel n'est pas vrai, et tout ce qui n'est pas vrai, est condamné à mourir. Rien ne dure que la vérité...Ni le judaïsme, ni le christianisme ne seront donc éternels. Si l'humanité revient à des superstitions, ce ne sera pas à celles-là (2). Le judaïsme et le christianisme disparaîtront » (tome V, pp. 420-421). Les derniers chapitres de ce livre nous montrent quels sont les caractères qui lui semblent être essentiels dans la genèse du christianisme : le chapitre XVI est

(1) Brunetière, *op. cit.*, p. 67.

(2) Quelles sont les superstitions auxquelles fait allusion Renan ? Seraitce le néo-fétichisme d'A. Comte ou la démocratie ?

intitulé : « L'agada. Les fraudes. Crédulité » ; — vient ensuite un chapitre sur la littérature messianique qui serait une manifestation d'un esprit très borné : « Quand on est mal, on se console de peu ; on rêve l'impossible, pour échapper aux tristesses du présent » (pp. 411-412) ; — enfin l'entourage de Jésus nous est représenté comme ayant été sous le charme de sa personne, et c'est l'amour d'une douzaine de disciples qui aurait déterminé le mouvement (p. 418). Expliquant ainsi tout le christianisme par des illusions et des accidents, Renan croyait apporter la preuve qu'il ne saurait durer éternellement : conclusion de prémisses métaphysiques bien difficiles à admettre aujourd'hui. Jadis on était persuadé que toute recherche sur les accidents de l'histoire du droit et de la morale était une cause de ruine pour l'éthique ; celle-ci devait périr un jour, si vraiment, dans les temps reculés, elle avait été mêlée à la magie et si ses progrès avaient dépendu des destinées de quelques empires. Cette terreur des accidents a disparu pour l'éthique et commence à disparaître pour le christianisme.

On ne se passionne plus pour les énigmes des origines ; les historiens n'aiment plus à étudier « le chaos, la glaire féconde où un être se prépare à exister, monstre encore, mais doué d'un principe d'unité, d'un type assez fort pour écarter les impossibilités, pour se donner les organes essentiels » (*Marc-Aurèle*, p. 514). Les ennemis de l'Eglise trouvent plus commode de faire porter leurs critiques sur les époques de maturité. Les savants catholiques, pour ne pas avoir d'ennuis avec les théologiens, abandonnent volontiers la région primitive aux écrivains d'édification : ainsi au début de ses *Origines chrétiennes*, Mgr Duchesne déclare qu'il ne traitera pas des faits évangéliques et qu'il passera très rapidement sur les temps apostoliques ; il ne parle des Epîtres que pour leur emprunter des renseigne-

ments sur les débuts des hérésies et sur l'organisation ecclésiastique.

Au point de vue de la philosophie historique, l'embryogénie du christianisme, telle que la concevait Renan, est inutile. Ce qui nous intéresse, en effet, dans les origines chrétiennes, c'est ce qui offre des analogies très évidentes avec ce qui a existé dans tout le cours de l'histoire de l'Eglise, c'est-à-dire ce qui apparaît comme bien nouveau et non point ce qui rattache la nouvelle religion à un monde disparu, au judaïsme antétalmudique. Cette conception ne conduit pas à nier l'importance des apports juifs : « *Proles sine matre creata*, disait Renan, est une impossibilité et ne convient en rien au christianisme » (tome V, p. 412) ; j'aimerais mieux dire que des institutions ne peuvent se produire sans trouver une matière appropriée qui prend une forme nouvelle (1). Par exemple, les recherches sur la Révolution française montrent que l'Ancien Régime avait laissé un très grand héritage ; mais il n'en est pas moins vrai qu'il y a eu un bouleversement prodigieux : aucune embryogénie ne saurait dissimuler un fait aussi évident que celui de la Révolution. — La rupture entre le judaïsme et le christianisme fut aussi complète que possible et on peut la définir de la manière suivante :

1° Le judaïsme s'était toujours préoccupé du bonheur terrestre ; il mettait l'idéal du patriarche dans une longue vie, passée au milieu d'une famille nombreuse et riche. Le christianisme pose comme principe de la sainteté le mépris des richesses et fait l'apothéose de la virginité ; le patriarche est remplacé par l'ascète ;

(1) Il est à peine nécessaire d'insister sur la différence des deux points de vue ; dans le premier système l'*espèce est transmise*, dans le second elle ne l'est pas nécessairement ; en parlant d'embryogénie on préjuge le futur.

2° Jadis on avait attendu « le jour du Seigneur » avec une impatience féroce pour tirer vengeance des ennemis d'Israël ; le messiannisme juif a quelque chose de sauvage. Maintenant le juste lui-même a peur de comparaître devant son maître ;

3° L'ancienne religion n'avait pas eu de théologie et les docteurs juifs semblent avoir longtemps gardé une grande répugnance pour toute recherche de ce genre. Les nouveaux docteurs affirment qu'il n'y a point de connaissance plus importante à acquérir que celle qui est relative à Dieu ; à leurs yeux toute science doit avoir en vue les questions divines.

Plus on insistera sur la scission, plus il conviendra de mettre en évidence l'importance de l'héritage que le christianisme a reçu. Pour la philosophie de l'histoire, il n'y a pas de questions plus intéressantes que celles qui portent sur l'héritage transmis d'une ère à une autre. Le socialisme notamment doit se poser ce problème pour les temps modernes, et on s'est demandé souvent si la propagande socialiste était toujours dirigée de manière à ne pas compromettre les acquisitions de l'ère capitaliste. L'héritage du capitalisme peut se définir ainsi : l'outillage immense que les chefs d'industrie ont créé ; — les nouvelles mœurs qui se sont produites dans les classes ouvrières par suite de l'organisation capitaliste (d'un côté, mœurs syndicales, œuvre des travailleurs se disciplinant dans la lutte, de l'autre, habitude d'application au travail, produit de la discipline patronale) ; — la manière d'employer l'outillage et la science pour produire la richesse sur de grands plans de coopération. Sans cette création capitaliste de la matière d'un monde nouveau, le socialisme devient une folle rêverie.

Le judaïsme a laissé à l'Eglise plus peut-être qu'on ne croit souvent ; Renan a eu l'intuition que la Rome chré-

tienne reproduit, par bien des côtés, la Jérusalem juive (*Saint Paul*, pp. 115-116) ; mais il ne voyait là qu'un accident tenant à ce qu'à Rome aurait existé, à l'origine, une communauté judéo-chrétienne très importante ; cette hypothèse est aujourd'hui abandonnée ; mais le rapprochement qui l'avait frappé, est toujours exact et il tient aux raisons mêmes de la formation chrétienne. Le judaïsme a laissé à son successeur : des livres sacrés et une histoire que le christianisme a regardés comme lui appartenant et qu'il enseigne encore aux générations actuelles ; — une sévère discipline des mœurs fondée sur des mélanges singuliers de la prudence morale, de l'hygiène et de la magie, qui sont (comme l'expérience le prouve) d'une efficacité remarquable pour limiter la licence ; — une manière d'utiliser les livres, les traditions et la morale pratique, soit pour faire une propagande efficace, soit pour défendre le groupe contre l'invasion des idées étrangères.

Je considère donc le christianisme comme ayant réalisé un vrai commencement dans l'histoire et comme ayant mis à profit, dans un esprit nouveau, ce que lui avait laissé l'antiquité juive. On a eu souvent peur de cette conception d'un vrai commencement parce qu'elle semble faire appel au miracle. Je ne vois pas pourquoi elle nous étonnerait plus que celle des créations de variétés culturales obtenues par des accumulations de causes qui échappent, en très grande partie, à tout déterminisme, ou que celle des grandes inventions qui restent si profondément mystérieuses, en dépit de tous les bavardages (1). Il y a, dans le cours de l'his-

(1) Un des faits les plus notables de l'histoire des littératures me semble être que les genres nouveaux sont souvent créés par des gens médiocres : « Ce n'est point nécessairement, dit M. Jules Lemaître, une marque de génie, ni même de grand talent, que d'inventer une forme d'art... Les inventions de ce genre ont été souvent faites par des esprits assez ordinaires...

toire, des temps qui présentent des concentrations de hasards qui permettent de tels changements, si considérables et si rapides que l'historien croit parfois se trouver en présence d'une énorme force cachée qui dévie le cours des événements (1).

Le théologien est libre d'expliquer les choses comme il lui convient, par une action surnaturelle; l'historien n'a rien à objecter à une telle solution qui sort de sa compétence ; les hasards sont pour lui des faits inconditionnés pour lesquels on peut imaginer des causes déterminantes quelconques ; mais en leur donnant des causes on se place en dehors de la science. On voit combien mon point de vue est ici opposé à celui de Renan, qui croyait que l'histoire peut témoigner contre les théories chrétiennes ; il n'y a conflit que si celles-ci sortent de leur vrai domaine et veulent interdire à l'histoire d'éclairer les événements suivant ses propres méthodes.

Au cours de sa longue existence, le christianisme a eu la remarquable destinée de se rajeunir un grand nombre de fois. Il a des périodes de décadence et alors plus d'un philosophe déclare que tout est fini pour les croyances religieuses ; mais bientôt survient une renaissance. L'Eglise ne s'inquiète jamais de l'avenir et elle voit dans ces crises une preuve manifeste de la Providence qui veille sur elle.

Ce phénomène n'offre rien d'extraordinaire pour qui a

Boursault a inventé un genre, Destouches et La Chaussée ont inventé un genre. Et que reste-t-il d'eux ? » (*Débats*, 6 août 1894). De pareils personnages rentrent dans la catégorie des causes qui passent inaperçues et dont, par suite, l'existence tombe dans la classe du hasard.

(1) A propos de la transformation de la petite industrie en industrie capitaliste, Marx dit : « Ici se confirme la loi énoncée par Hegel dans la Logique, loi d'après laquelle de simples changements dans la quantité, parvenus à un certain degré, amènent des différences dans la qualité. » (*Capital*, trad. franç., t. I, p. 133, col. 2).

réfléchi sur les lois historiques de Vico (1). Celui-ci nous a appris que l'humanité est soumise à une double condition : elle a des *suites régulières* (qui partent de l'instinct, de l'héroïsme et de la poésie pour aller vers l'intelligence, le droit civil et la science), et des *recommencements*. L'erreur de Vico avait consisté à croire que les recommencements ne peuvent se produire qu'en affectant la totalité des rapports humains ; il n'en pouvait ainsi signaler qu'un seul, celui qui avait suivi l'invasion des Barbares ; mais ces recommencements peuvent n'affecter qu'une partie minime de l'activité et devenir ainsi des crises partielles : des crises partielles, qui se succéderaient très rapidement, pourraient même être regardées comme ayant produit un développement quasi régulier. Le moindre examen de l'histoire montre que le christianisme est traversé, de temps à autre, par des tempêtes de foi qui lui infusent un sang nouveau. Lorsque les historiens ecclésiastiques disent que les persécutions tournent au profit de l'Eglise, ils raisonnent sur ces tempêtes, sans se rendre bien compte qu'ils se trouvent en présence de recommencements.

Il y a dans l'histoire de l'Eglise quelque chose de plus étonnant peut-être encore que la persistance ; je veux parler de son unité. On est, généralement, d'accord aujourd'hui pour reconnaître, contre les anciens protestants, que le catholicisme n'est pas une corruption de l'Eglise des premiers siècles ; mais quand on veut approfondir la question, les difficultés sont très grandes. M. Brunetière a, plusieurs fois, cité Newman comme un des créateurs de l'idée d'évolution et vanté l'*Essai sur le développement* (2) ; mais

(1) L'ignorance de nos savants sociologues au sujet de Vico peut sembler étonnante : ces messieurs aiment mieux divaguer à la suite de Spencer sur la densité, le volume, etc. Je simplifie ici les énoncés de Vico.

(2) Brunetière, *Discours de combat*, deuxième série, p. 13 et p. 193.

il a soin de faire ressortir aussi que toute évolution n'est pas légitime et que dans le système de Darwin le pire peut très bien triompher (1). A quoi reconnaître cette légitimité ? Newman a procédé par une méthode empirique : il a observé que de grands changements s'étaient produits au cours des cinq premiers siècles ; comme les anglicans reconnaissaient tous la légitimité de cette transformation, il a pu comparer l'histoire des siècles suivants à cette histoire type et déterminer des signes auxquels on peut reconnaître un vrai développement et une corruption. Ce point de vue n'intéresse que le théologien.

La théorie du rajeunissement jette une vive lumière sur cette question, pourvu que l'on se contente de l'examiner à un point de vue purement historique. Les renaissances ne se sont pas produites d'une manière quelconque ; elles ont toujours été dominées par la préoccupation de restaurer quelque chose des temps légendaires du christianisme, de revenir aux sentiments qui animaient les premières générations chrétiennes. Cela tient à ce que le monde a été mis par le christianisme en possession d'acquisitions nouvelles et que le monde ne veut pas en perdre le bénéfice (2). Je propose de donner le nom de *noyau fondamental* à la période des origines chrétiennes qui donne toute l'essence de l'histoire ultérieure. Le grand intérêt que présentent les recherches sur cette période, apparaît d'une

(1) Brunetière, *loc. cit.*, p. 30, p. 195, p. 201.

(2) J'ai dit ailleurs : « L'expérience nous montre que [la faculté mystique] ne diminue pas d'intensité au travers des âges ; elle reste aussi puissante aujourd'hui qu'elle a toujours été ; elle n'est pas affaiblie par le développement scientifique. Je crois, avec Taine, qu'au premier siècle de notre ère, cette faculté mystique, dirigée par des causes intellectuelles diverses, a fait une création tout à fait originale ; elle a découvert ce que le christianisme a nommé le *royaume de Dieu* ; par là un élément nouveau a été introduit dans la civilisation occidentate et s'est incorporé avec elle. » (*Essai sur l'Eglise et l'Etat*, p. 40).

manière évidente, car elles nous éclairent sur l'unité du catholicisme ; nous avons un moyen de comprendre cette unité mystérieuse et de savoir si de nos jours elle se maintient.

On peut se poser bien des questions au sujet de cette unité ; je n'ai pas l'intention de les traiter ici, mais je vais seulement indiquer deux points de vue importants.

1° On s'est demandé souvent comment les thèses théologiques anciennes peuvent se concilier avec les plus récentes : « Nous ne connaissons pas encore toute la richesse du dogme, dit M. Brunetière (1) ; nul ne peut dire ce qu'en l'approfondissant on y découvrira de vérités jusqu'alors inaperçues ; il y a plus de choses dans ses formules qu'à aucun moment de la durée n'y en peut voir notre philosophie ». En fait, les choses ne se passent point de cette manière merveilleuse ; la prétendue richesse des formules devrait s'appeler une pauvreté extrême de signification propre ; elles sont, en effet, rédigées de telle sorte qu'on peut leur donner un grand nombre de sens divers. Taine admirait la force extraordinaire des expressions latines par lesquelles l'Eglise a défini l'infaillibilité pontificale (2) ; et cependant il est bien établi que ces textes peuvent être entendus de diverses manières (3).

2° Pour comprendre le *progrès* des formules dogmatiques, il faut avoir recours à l'histoire ; on voit que ces formules résultent de compromis et que, plus d'une fois,

(1) Brunetière, *loc. cit.*, p. 279.

(2) Taine, *Le régime moderne*, t. II, pp. 61-65.

(3) Une polémique très confuse s'est engagée à propos d'une brochure de M. Viollet intitulée : *L'infaillibilité du pape et le syllabus*, publiée en 1904. Newman a dit : « Les rapports de la foi et de la raison, le jugement propre, la grâce inhérente au chrétien, *le siège de l'infaillibilité* demeurent plus ou moins indéveloppés, plus ou moins indéfinis par l'Eglise. » (H. Brémond Newman, *Le développement du dogme chrétien*, p. 182). Ceci se trouve même dans l'édition de 1878 de l'*Essai*.

elles ont exprimé tout le contraire de ce que pensait la majorité du concile qui les a votées (1). C'est ici l'occasion de rappeler une thèse de Mgr Duchesne (2) : « Rome est le lieu du gouvernement, non la patrie de la théologie et de la mystique ». C'est donc à des considérations relatives à l'histoire profane du corps clérical qu'il faut avoir recours pour comprendre le mécanisme du développement théologique.

L'application des idées de Vico conduit donc à l'interprétation suivante de l'histoire chrétienne : les crises sont des retours aux origines, appuyés par l'Eglise ; l'Eglise juge nécessaire à son autorité d'avoir un aspect immuable, alors même que sa théologie subirait les plus graves transformations ; le royaume de Dieu continue toujours à exister dans son sein et elle favorise tous les rajeunissements qui tendent à jeter à ses pieds un monde plus soumis. Je crois qne l'analyse de ces phénomènes ne présente pas de difficultés insurmontables.

Le *noyau fondamental* dont nous avons à nous occuper ici, me paraît renfermé dans l'intervalle qui s'étend de la mort de Jésus aux temps où l'on constate l'organisation bien précise de l'autorité et la fin de la révélation canonique ; il comprendrait environ soixante ans.

La lettre de saint Clément aux Corinthiens, écrite vers l'an 95, marque, suivant Renan, le moment où l'esprit catholique domine, d'une manière indiscutable, le christianisme naissant : « Ce que [Clément] veut avant tout, c'est la concorde, l'uniformité, la règle, l'ordre dans l'Eglise comme dans la nature et dans l'empire romain. L'armée

---

(1) Cela est surtout remarquable pour le concile de Chalcédoine, en 451 (Duchesne, *Les Eglises séparées*, p. 37 ; Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, pp. 257-260).

(2) Duchesne, *op. cit.*, p. 40.

lui paraît le modèle de l'Eglise. Obéir chacun dans son rang, voilà la loi du monde.. *L'obéissance est donc le résumé, le synonyme du mot devoir...* On touchait au grand problème : qui existe dans l'Eglise ? Est-ce le peuple ? Est-ce le clergé ? Est-ce l'inspiré ?... Notre Epître tranche la question dans le sens du pur catholicisme. Le titre apostolique est tout ; le droit du peuple est réduit à rien. On peut donc dire que le catholicisme a eu son origine à Rome, puisque l'Eglise de Rome en a tracé la première règle » (*Evangiles*, pp. 331-333). Ce n'était pas une révolution, comme le pense Renan, mais la reconnaissance claire d'un système qui avait d'abord été rudimentaire.

Lorsque l'autorité fut bien constituée, le christianisme ne sentit plus le besoin de révélations nouvelles (1) et il arrêta le canon de ses Ecritures. Il semble probable qu'en effet la très grande majorité des livres du Nouveau Testament étaient écrits à la fin du premier siècle ; saint Irénée paraît considérer l'Apocalypse comme le plus récent (Hérésies, V. xxx, 3). M. Harnack croit que l'Epître de saint Jacques convient au milieu du second siècle ; mais c'est un écrit impossible à dater, qui, suivant quelques savants, serait même un écrit juif (2) ; cette Epître a pénétré dans le canon grâce au prestige de la communauté chrétienne d'Alexandrie qui n'avait pas une conception bien nette d'un canon défini. Ce sont aussi les Alexandrins qui firent accepter la seconde Epître de saint Pierre, qui est beaucoup plus moderne que tous les autres écrits du Nouveau Testament (3). On pourrait objecter à ma manière

(1) Un rabbin juif a exprimé par une formule énergique le pouvoir de l'assemblée des docteurs : « La loi n'est plus au ciel » (*Talmud de Jérusalem*, trad. franç., tome VI, p. 332).

(2) Cf. article du P. Rose sur cette question dans la *Revue biblique*, 1896.

(3) Cette Epître invoque comme autorité scripturaire les Epîtres de saint Paul qu'elle range sur la même ligne que les Ecritures (III, 15-16). M. Har-

de voir que le *Pasteur* d'Hermas a été composé tardivement et avec l'intention bien arrêtée « d'insérer un nouveau livre dans le corps des écritures sacrées » (*Eglise chrétienne*, p. 421).

Le *Pasteur* aurait été écrit au milieu du second siècle d'après le fragment de Muratori et n'a été rejeté qu'au début du troisième siècle ; mais il est probable qu'il est beaucoup plus ancien, car on ne s'expliquerait guère que saint Irénée eût fait usage d'un apocryphe de date aussi récente ; le livre est d'allures très archaïques (1). Il me semble vraisemblable que le frère du pape Pie n'en fut pas l'auteur, mais qu'il l'introduisit seulement à Rome. D'après les données du livre, le *Pasteur* aurait été composé au temps de saint Clément, qui est chargé de le transmettre aux Eglises, ce qui devrait conduire à lui attribuer une origine syrienne, quoique l'opinion commune soit favorable à une origine romaine ; c'est, en effet, en Syrie que le nom de saint Clément acquit une autorité si grande qu'il put être employé à donner une apparente authenticité à des écrits pseudo-canoniques (2).

Le *Pasteur* ne semble avoir jamais été reçu à Rome au même rang que les Ecritures (*op. cit.*, p. 422), en sorte que son histoire concorde bien avec mon hypothèse qui place la fin de la révélation à la fin du premier siècle.

---

nack la place entre 160 et 175 ; l'Eglise d'Antioche la rejetait encore au quatrième siècle (Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, p. 205), même du temps de saint Athanase elle était encore regardée comme douteuse par des docteurs alexandrins (p. 164).

(1) Loisy, *op. cit.*, p. 107. Batiffol, *Les anciennes littératures chrétiennes*, p. 64.

(2) On ne conteste pas que les homélies pseudo-clémentines et les Constitutions apostoliques soient des œuvres syriennes ; la seconde Epître de saint Clément n'a jamais été connue des Occidentaux ; il y a d'assez bonnes raisons pour que ce soit aussi un écrit syrien. Renan place à Rome tous les écrits pseudo-démentins (*Eglise chrétienne*, p. 402) ; il est, en cela, plus logique que ceux qui les distribuent entre Rome et la Syrie.

VII

Diverses méthodes pour classer les phénomènes sociaux. — Les trois attitudes de la connaissance. — Les trois moments principaux de l'activité et la détermination des degrés dans chacun d'eux.

Avant d'entrer dans la critique détaillée des deux grandes œuvres historiques de Renan, il me paraît utile d'appeler l'attention sur une question de méthode. Les recherches sur l'histoire sociale ne peuvent être conduites à bonne fin que si l'on parvient à insérer dans l'enchevêtrement qui semble tout d'abord inextricable des accidents en voie de perpétuelle mutation, une architecture simple sur laquelle on puisse projeter et organiser ce qui doit demeurer dans le champ de la science. Il semble qu'il y ait une infinité de manières de construire ces architectures ; mais chacune d'elles correspondant plus spécialement à un certain but et le nombre des fins que l'on se propose étant assez limité, il y a certains systèmes qui reviennent souvent dans les études et sur lesquels il convient d'appeler l'attention.

Il y a quelques années, j'ai signalé un système qui est susceptible de jeter beaucoup de lumière sur les critiques socialistes : celles-ci paraissent, au premier abord, fort confuses ; les principes sur lesquels se fondent les socialistes pour combattre l'ordre social sont si profondément cachés que les auteurs semblent parfois les ignorer totalement. Ces principes appartiennent à trois classes : ils sont logi-

ques, esthétiques ou éthiques (1) ; les raisonnements sont fondés plutôt sur des *analogies* que sur des preuves scientifiques ; les motifs de se décider auxquels on fait appel, appartiennent à la catégorie des *raisons de probabilité*. Il n'est pas bien difficile de voir que le *Manifeste communiste* est construit de cette manière.

Nous aurons l'occasion, en parlant du judaïsme parvenu à sa pleine maturité, vers l'origine de notre ère, de signaler un second système qui comprend la magie, une théologie rudimentaire qui n'est pas loin d'une indifférence en matière de métaphysique, une règle de mœurs pleinement légalitaire qui confond les véritables fautes éthiques avec les contraventions d'ordre purement ritualiste. Ce système n'est point particulier au judaïsme ; nul besoin de faire de longues recherches pour trouver des groupes catholiques qui ressemblent, d'une manière étonnante, aux anciens Juifs. Dans ces groupes, le respect des règles relatives au jeûne et au maigre sont mieux respectées que la fidélité conjugale ; la morale est donc légalitaire et l'abus qui se fait du sacrement de pénitence permet de se donner beaucoup de libertés. Ces catholiques ne se préoccupent d'aucune question théologique ; leur instruction religieuse est prodigieusement mince (2). Chez eux, toutes les merveilles trouvent facilement créance ; je ne parle pas seulement de celles que racontent l'*Echo du merveilleux* ou le *Pèlerin* ; l'occultisme rencontre beaucoup de sympathie dans ces milieux ; je ne crois donc pas exagé-

(1) Préface à *Socialisme*, de N. Colajanni, pp. XVI-XVIII.

(2) Le P. Rose, professeur à l'Université catholique de Fribourg, se plaint de ce régime : il dit que les jeunes hommes contemporains ont « vu l'élite pieuse se confiner en des dévotions respectables sans doute, mais où le Christ est oublié. Les livres aimés ne sont pas l'Evangile. On lui a préféré les légendes des saints, surtout des *saints candides* du Moyen Age. » (*Etudes sur les Evangiles*, p. IV).

rer en disant que nous sommes ici en présence d'un catholicisme fondé sur des terreurs magiques (1).

Le XVIIe siècle nous montre quelque chose de tout à fait opposé à ce que l'on observe aujourd'hui ; la piété grave des grands chrétiens de ce temps s'efforçait d'être, avant tout, raisonnable ; elle réduisait le surnaturel à ses justes limites ; jansénistes et calvinistes purgeaient ainsi le christianisme de tout ce qui leur paraissait contraire à une saine théologie. On ne peut pas dire que la science eût remplacé la magie, car le rôle de la science était encore assez médiocre dans ce temps ; mais de très fortes préoccupations juridiques conduisaient les hommes à contrôler par la raison toutes les croyances. Ce fut le beau temps de la théologie : il n'y avait guère de gens qui ne discutassent sur la grâce et l'Eucharistie. La règle des mœurs était fort sévère ; on peut dire que déjà les voies se préparaient pour la morale kantienne.

Au début du XIXe siècle, on a vu s'épanouir le christianisme romantique. C'est la poésie qui donne le ton, au lieu de la magie ou du contrôle de la raison sur les croyances ; ce sont des motifs artistiques qui conduisirent les romantiques à rejeter les idées du *temps des lumières*. Sous prétexte d'art, on prétendait supprimer toute la critique des légendes faite par les Bénédictins et on n'hésitait pas à compléter ces légendes quand elles ne satisfaisaient assez complètement le goût nouveau (2). La théologie essaya

(1) On montre à Rome au « musée du purgatoire » des brûlures faites par des revenants : cette superstition ne concorde guère avec les idées que les théologiens se font des apparitions (Cf. Ribet, *La mystique*, tome II, chap. X).

(2) C'est ce qui explique la direction singulière prise par l'école de dom Guéranger, qui cherchait à réintégrer dans l'histoire un peu de légende. Cette école n'est pas morte et produit encore des livres comme celui du P. Ollivier sur *La vie cachée de Jésus*, dans lequel ce prédicateur célèbre entreprend de nous raconter la jeunesse de Jésus avant le baptême. Il est

d'introduire dans la dogmatique quantité d'hypothèses que la piété avait proposées et que les anciens docteurs avaient soit écartées, soit tenues pour des propositions qui ne devaient pas être imposées à la foi. La *marialogie* fut la science par excellence de l'époque et elle donna lieu à des débats aussi passionnés que ceux qu'avait soulevés la *christologie* aux IV[e] et V[e] siècles. La règle des mœurs fut alors très relâchée ; le pavillon de l'*amour* couvrait toute sorte de marchandises.

Les exemples qui viennent d'être donnés, montrent diverses formes du second système appropriées aux études sur le christianisme à travers les siècles. On peut les ramener à trois attitudes de la connaissance chez l'homme préoccupé de tout ce qui dépasse les besoins, les idées et les règles de la vie commune : dans un premier moment se place la connaissance du monde soit physique, soit social, considéré dans ses principes les plus cachés ; — dans le second, la connaissance des rapports du divin avec l'humanité ; — dans le troisième, celle de la règle des mœurs, en tant qu'on peut la considérer comme la subordination de la nature humaine à un idéal.

Dans un très grand nombre de circonstances, on est conduit à utiliser une classification que j'ai indiquée, d'une manière très sommaire et très imparfaite, dans un article du *Sozialistiche Monatshefte* (septembre 1898, p. 431) ; depuis ce temps, j'ai beaucoup perfectionné cette première esquisse. Je considère trois grands aspects de l'activité humaine, suivant : qu'elle se révèle comme une libre spontanéité qui supprime tout obstacle matériel et remplace la réalité par les créations de sa fantaisie, — ou

piquant de voir avec quelle hauteur il parle des misérables inventions de Catherine Emmerich (pp. 419-420). Il croit être scientifique.

bien qu'elle est engagée dans des relations avec d'autres activités humaines, sous des rapports réglés par la loi ou la coutume, — ou encore qu'elle prend contact avec le monde par l'économie et les conceptions qui en dérivent.

a) Le premier moment se révèle, d'une manière très claire, dans la mythologie, dans les inventions que la magie substitue à la nature, dans la légende qui est une histoire subordonnée aux tendances esthétiques des auteurs. — A un degré plus haut, nous avons ce qu'on peut appeler les abstractions de la fantaisie : l'homme s'enferme en lui-même et remplit sa conscience de la contemplation d'un idéal. Ainsi, chez le chrétien, apparaît le sentiment de la faiblesse morale de l'individu placé face à face avec l'idéal de pureté, et nous avons signalé comme fondamental dans le christianisme le sentiment du péché. Nous aurons l'occasion, en exposant la théorie de Renan sur les persécutions, de parler du sentiment du beau qui fut si puissant chez les anciens. — Enfin l'homme, sortant de son isolement, prétend imposer sa subjectivité : c'est ainsi que dans le droit pénal nous avons trouvé la vengeance. Au même degré appartient l'effort que fait l'Etat pour propager une doctrine religieuse ou philosophique.

b) Le second moment est social et politique. Il comprend, tout d'abord, ce qui est relatif aux associations et à la protection. — Au degré abstrait appartient l'idée que l'homme se forme sur la vie sexuelle, parce que l'expérience montre que tous nos rapports avec nos semblables sont dominés par une telle idée. Nous y rattacherons aussi l'enthousiasme héroïque qui, d'après Renan, aurait entraîné beaucoup de conversions parmi les païens spectateurs des persécutions. — L'Etat imposant la paix au moyen de son droit pénal ou poursuivant à l'extérieur des fins politiques, représente ici le dernier degré.

c) Le troisième moment est celui de l'économie, encore qu'il renferme beaucoup de choses dont les philosophes ne signalent pas généralement les liens avec l'économie. Au premier degré se trouvent la production, les relations d'affaires, la poursuite des intérêts matériels ; nulle explication n'est nécessaire sur ce point.

Il existe un nombre énorme de cas où nous appliquons aux choses une méthode d'évaluation imitée de l'économie. Les religions représentent très souvent les rapports de l'homme avec Dieu sous la forme d'un compte courant; beaucoup de catholiques pensent même qu'ils peuvent avoir des valeurs surnaturelles en excès à leur crédit et qu'il leur est loisible de les reporter, par un don gracieux, au compte d'un ami (1). — Que de discussions n'y a-t-il pas eu au sujet de la force des motifs ? On a supposé que les motifs peuvent se peser et on a demandé si nous obéissons forcément au plus lourd.— Les questions relatives à l'optimisme et au pessimisme supposent que les choses les plus différentes par leur nature peuvent être évaluées avec un même étalon, c'est-à-dire que le monde moral et le monde physique ont une même manière de compter. Toute cette philosophie (et elle est considérable) dépend de l'économie ; mais les auteurs ne veulent pas l'avouer ; on ne manque jamais de couvrir d'injures les économistes quand ils ont l'air de réduire l'homme à un mécanisme d'intérêts. Cette colère des gens supérieurs prouve une seule chose, c'est qu'il leur est désagréable que l'on discute le sens réel de leurs théories.

(1) C'est ainsi que les indulgences sont comprises par beaucoup de catholiques ; les théologiens se tiennent sur une réserve prudente, à peu près comme faisait le clergé breton, au temps de la jeunesse de Renan, au sujet des légendes locales (Cf. un article de l'abbé Boudhinon « sur l'histoire des indulgences » dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898).

Je rattache encore à ce degré abstrait les motifs de conduite fondés sur la probabilité. L'industriel n'en connaît pas d'autres ; il n'a aucune certitude et il faut cependant qu'il prenne de rapides déterminations. La force de tels motifs paraît bien faible à beaucoup de théoriciens ; l'expérience montre que le motif de probabilité est le plus souvent irrésistible.

Au degré supérieur nous trouvons l'Etat économique prétendant imposer aux entreprises la direction qu'il juge être la meilleure. C'est à ce degré qu'appartient la correction pénale qui considère le coupable comme assimilable à un animal rétif qu'un maître s'occupe de dresser et qui, grâce à une bonne éducation, entrera dans la voie jugée normale.

Il me paraît inutile d'entrer dans de plus longs détails, parce que ce sont les applications qui doivent permettre de juger la valeur de cette méthode de classement.

Je n'examine pas d'autres systèmes, parce que ceux-ci me semblent être ceux qui sont les plus intéressants et les plus aptes à montrer la manière de construire les architectures sans lesquelles aucune étude approfondie de la réalité historique ne serait possible.

IMPRIMERIE SPÉCIALE DE LA LIBRAIRIE G. JACQUES, PARIS

LE
SYSTÈME HISTORIQUE
DE RENAN

PAR

G. SOREL

II

RENAN HISTORIEN DU JUDAÏSME

PARIS
G. JACQUES, ÉDITEUR
14, RUE HAUTEFEUILLE, 14

LE

SYSTÈME HISTORIQUE

DE RENAN

LE SYSTÈME HISTORIQUE DE RENAN

PAR

G. SOREL

II

RENAN HISTORIEN DU JUDAÏSME

PARIS

G. JACQUES, ÉDITEUR

14, RUE HAUTEFEUILLE, 14

PREMIÈRE PARTIE

RENAN HISTORIEN DU JUDAÏSME

I

Théorie de Renan sur le monothéisme juif. — Résultats réels du prophétisme. — Différences entre le nord et le midi de la Palestine. — Comparaison entre le Livre de l'Alliance et le Deutéronome. — Explication des règles relatives à la terre et aux dettes.

En terminant son *Histoire des origines du christianisme*, Renan annonçait qu'il allait entreprendre une œuvre qui ne devait guère le céder en importance à la première : raconter comment le christianisme avait été préparé par la profonde révolution que le prophétisme produisit dans la religion d'Israël (*Marc-Aurèle*, p. V). Cinq volumes, composés en dix ans, furent consacrés à ce travail ; l'auteur a bien souvent oublié son sujet, parce qu'il ne savait pas résister aux entraînements de sa virtuosité (1) : les textes disaient généralement si peu de chose qu'il pouvait s'abandonner à son goût pour les contes et inventer des légendes ; il excellait dans l'art de traduire l'hébreu et il a profité de toutes les occasions qui lui étaient offertes pour

(1) M. Brunetière dit que Renan était né *virtuose* (*Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 42).

insérer des traductions. La littérature occupe donc une très large place dans ce livre. Le récit aurait pu être d'autant plus facilement raccourci que, d'après Renan, les héros nationaux de l'ancienne histoire israélite auraient eu très peu d'importance au point de vue du résultat final (1) : la constitution d'une religion monothéiste.

La formation du monothéisme semble avoir préoccupé Renan durant toute sa vie ; il était très frappé de la grande différence qui existe entre les Juifs et les Grecs : tandis que chez ceux-ci les philosophes parvenaient, avec une extrême lenteur, à créer une métaphysique reconnaissant un seul principe divin, mais sans pouvoir jamais réformer la religion populaire, les Israélites auraient atteint la croyance au dieu unique par une sorte d'intuition (*Journal asiatique*, 1er semestre, 1859, pp. 221-226 et p. 421). A l'origine, il aurait existé une religion prodigieusement fluide, analogue à celle de beaucoup de nomades d'Arabie ; le cercle religieux aurait été si étroit qu'il n'aurait pu contenir une mythologie ; dans des siècles ultérieurs, les écrivains monothéistes, en idéalisant la vie de leurs ancêtres, n'auraient pas eu beaucoup de peine à identifier une religion primitive qui s'adressait à des êtres divins fort peu distincts les uns des autres, avec le monothéisme qu'ils prêchaient à leurs compatriotes.

Quand Israël fut fixé sur la Palestine, il eut un dieu national comme ses voisins ; au lieu d'honorer l'ensemble des Elohim, il demanda à Iahvé des faveurs ; ce fut, aux yeux de Renan, une déchéance : « Iahvé pervertit Israël, le rendit cruel, inique, exterminateur, perfide pour son seul

(1) A cause de cette circonstance, Renan traite parfois David comme un chef de bandes arabes : on lui a, maintes fois, reproché son manque de respect pour le vieux roi (Cf. par exemple, discours de M. Théodore Reinach à la séance de la Société des études juives du 28 janvier 1893, p. XV).

intérêt... Iahvé est un dieu national, c'est-à-dire un très méchant dieu » (*Histoire d'Israël*, tome I, pp. 175-176). Les raisons qui produisirent ce renversement ne sont pas expliquées par Renan.

Les prophètes créèrent une réaction : « Dépositaires du veritable esprit de la race [ils] détruiront en détail ce Iahvé cruel, partial, rancunier et reviendront à l'élohisme primitif, au dieu patriarcal, à l'El de la grande tente, au vrai dieu » (p. 265). Il y eut cependant autre chose qu'une restauration : Iahvé garda sa forte personnalité, mais perdit son caractère de dieu local : au lieu d'un principe divin diffus dans le monde (comme était celui qu'avaient connu les patriarches), on arriva à un principe divin bien concentré, mais présent partout ; le dieu du monde moderne fut créé.

Il y a dans cette théorie une réminiscence des transformations hégéliennes, et cette circonstance n'a pas peu contribué à égarer Renan. On a fait beaucoup d'objections à cette conception ; mais les objections portent principalement sur ce qui nous intéresse le moins, c'est-à-dire sur la période primitive. Je trouve beaucoup plus de difficultés dans le troisième moment. D'après Renan, le prophétisme aurait enseigné trois choses : Iahvé est seul dieu ; — il est juste d'une justice universelle ; — il demande la pureté morale et non des actes rituels. Dans la réalité, le résultat du prophétisme fut une religion d'un exclusivisme féroce et d'un ritualisme absurde. La restauration qui suit l'exil de Babylone donne un complet démenti à la théorie de Renan ; il reconnaît d'ailleurs lui-même qu'elle produisit une « secte fermée, intolérante, insociable » (tome IV, p. 128) et que « les soucis des redevances lévitiques [avaient remplacé] les préoccupations de la religion pure » (p. 146). Si le prophétisme a échoué dans deux tiers de l'œuvre

que Renan lui attribue, peut-être celui-ci se trompe-t-il aussi sur le premier tiers.

La grande marque du passage au moment du Dieu unique et universel serait le changement de nom : Iahvé perdra son nom et deviendra seulement le Seigneur (Adonaï), ce qui le rapprochera de l'ensemble des Elohim primitifs. En parlant du Second-Isaïe qu'il place en 536, Renan dit que cela va *bientôt* se produire (tome III, p. 505). En fait, on ne sait pas trop quand on a cessé de prononcer le nom de Iahvé (1) ; mais il n'est pas du tout certain que l'usage nouveau existât au moment où se fit la traduction des Septante (seconde moitié du IIIe siècle), car Renan fait, à propos de cette traduction, l'observation suivante : « Si les traducteurs alexandrins eussent adopté la transcription [phonétique], c'eût été un terrible obstacle à la propagande monothéiste ; on eût dit que c'était là un autre Jupiter et que ce n'était pas la peine de changer » (tome I, p. 176). Il est bien probable que l'on a cessé de prononcer le nom de Iahvé pour enlever aux Grecs la possibilité d'employer le nom du dieu d'Israël dans des formules magiques. En tout cas, nous sommes bien trop loin de l'époque des prophètes pour qu'il soit possible de rattacher ce fait à leur influence.

Laissant de côté toutes ces questions obscures au milieu desquelles se complaît Renan (2), nous prendrons pour point de départ ce fait incontestable : que le judaïsme a

(1) Une tradition rapporte le changement au temps de Simon le juste ; mais les légendes juives rattachent à la mort de ce pontife tant de changements qu'on ne peut attacher la moindre valeur à cette indication.

(2) Renan fait souvent appel aux raisons mystérieuses : « Israël portait dans son sein l'avenir religieux du monde. Dès qu'il était tenté de s'oublier dans les voies vulgaires des autres peuples, une sorte de *génie sombre* lui montrait l'envers de toute chose et, avec des accents d'amère ironie, proclamait que la justice à l'ancienne manière ne devait jamais être sacrifiée » (tome II, p. 266).

été la religion de Jérusalem. Il faut concevoir les peuples du nord et ceux du sud de la Palestine comme profondément séparés et fonder sur cette différence l'examen de leur état religieux (1). Ceux du nord paraissent ressembler beaucoup aux Kabyles ; ils étaient peu disposés à accepter un gouvernement centralisé, fuyaient les grandes villes, possédaient un cycle très important de légendes (2) et se contentaient d'un culte archaïque. Dans le sud, au contraire, toute l'histoire était dominée par la ville royale et le grand temple qu'elle renfermait.

Pour bien apprécier la différence des deux peuples, le mieux est de comparer deux des codes que nous a conservés le Pentateuque. Le Livre de l'Alliance (Exode XX, 24-XXIII, 19) est fort ancien et on en reporte généralement la rédaction actuelle au neuvième siècle ; le Deutéronome est du temps de Josias (mort en 609) ; le premier ne semble pas connaître de villes et s'occupe beaucoup de droit rural ; le second semble fait pour un pays dont tout le territoire est divisé en banlieues de villes murées (3). Le Deutéronome a, d'ailleurs, fortement utilisé le document

(1) M. Israël Sack a appelé l'attention sur la distinction des deux pays, mais il a suivi d'autres principes que ceux utilisés ici (*Revue des études juives*, 1899) ; il pense qu'il y a eu deux législations, celle du nord remontant à Josué, celle du sud à Moïse (1er semestre, p. 188).

(2) M. Israël Sack croit trouver dans le recueil classique des prophètes une attitude railleuse des gens du sud à l'égard des légendes patriarcales chères aux gens du nord (*op. cit.*, 2e semestre, pp. 35-37). Dans le sud Moïse et David auraient été les seuls héros (p. 33).

(3) Quand on trouve un cadavre dans un champ, on impute la souillure à la ville la plus rapprochée ; il est prescrit de mesurer les distances — sans doute jusqu'aux murs (Deutéronome, XXI, 1-3) ; — la justice est rendue dans les villes (XVI, 18) ; — on distingue deux cas pour le viol de la jeune fiancée : si le délit s'est produit en ville, la jeune fille est réputée consentante, parce qu'elle aurait pu faire entendre ses cris (XXII, 23-27) ; — l'obligation de mettre des balustrades aux terrasses des maisons neuves est, probablement, empruntée aux règlements de voirie de Jérusalem (XXII, 18).

antérieur, ses corrections doivent être examinées de très près.

Le culte dans le Livre de l'Alliance est fort primitif ; l'autel est normalement fait de gazon (Exode XXI, 24) ; l'autel de pierres est mentionné en seconde ligne et comme une simple tolérance ; sans doute cette tolérance a été ajoutée pour légitimer des droits acquis, et nous avons probablement là une correction apportée au texte ancien par les réviseurs qui, au dernier verset, ont introduit l'obligation d'apporter les prémices à la maison de Dieu (1).

Il n'est jamais question de prêtres dans ce code (2) : les prémices doivent être offerts à Dieu, ce qui veut dire qu'ils doivent recevoir un usage religieux ; mais l'usage religieux n'emporte pas nécessairement l'intervention d'un sacerdoce. Dans la légende d'Elie, un homme apporte au prophète du pain des prémices (II Rois, IV, 42) ; chez les Kabyles, l'impôt coranique appelé *fetera* est appliqué en partie par le village à l'imam, aux marabouts et aux pauvres et une autre partie est donnée directement par les familles aux pauvres (3) ; chez les premiers chrétiens on donnait aux pauvres les redevances dues aux prophètes quand il n'y en avait point dans la communauté (Didaché, XIII, 2).

Le nom de la Pâque ne figure pas dans le Livre de l'Alliance ; les trois fêtes sont purement agricoles ; Renan

(1) Ce précepte se trouve placé entre deux préceptes relatifs à des croyances magiques : défense de conserver la graisse du sacrifice jusqu'au lendemain et défense de faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère. Sa place naturelle eut été à la suite de XXII, 29, où il est ordonné d'offrir les prémices à Dieu.

(2) Les textes où il est parlé de se présenter devant Elohim, ne supposent ni temples, ni prêtres ; il s'agit de prononcer un serment, de procéder à une ordalie ou à un acte solennel faisant passer une homme dans l'esclavage (XXII, 8 et 11 ; 9 ; XXI, 6). — (*Revue biblique*, 1903, p. 48).

(3) Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, tome II, p. 42;.

pense que c'est probablement à partir de Josias que la Pâque devint exclusivement un mémorial de la sortie d'Egypte (tome III, p. 196). A Jérusalem, le caractère rural de cette solennité devait se subordonner à un caractère religieux (1).

Les préceptes alimentaires qui sont devenus si gênants pour les Juifs, se réduisent à deux dans le Livre de l'Alliance : défense de manger la viande d'un animal trouvé mort dans les champs (2) et de faire cuire un chevreau dans le lait de sa mère (Exode XXII, 31 et XXIII, 19). Il n'est pas douteux qu'il s'agit ici de préceptes relatifs à la magie : dans le premier cas, on peut être ensorcelé à son insu ; dans le second, il s'agit d'un rite superstitieux (3). Je crois qu'il faut rattacher encore aux préoccupations de la magie rurale la loi qui prescrit de lapider le bœuf qui a tué une personne (4) et qui défend de manger de sa chair (XXI, 28) ; le bœuf est supposé ensorcelé. De même si un homme est puni de mort pour s'être accouplé avec une bête (XXII, 19), c'est qu'il a commis une infamie de magicien : ce principe est placé entre celui qui punit de mort les sorcières et celui qui voue à l'extermination l'idolâtre. Je regarde encore comme se rapportant à la magie rurale l'interdiction de conserver la graisse du sacrifice jusqu'au

(1) La mention de sortie d'Egypte dans le Livre de l'Alliance (XXIII, 15) paraît être une correction.

(2) Le Livre de l'Alliance dit de jeter cette viande aux chiens ; le Deutéronome permet de la vendre à un étranger (XIV, 21). Peut-être avons-nous là un témoignage du mépris que les gens des villes orientales ont pour les nomades, qu'ils considèrent comme des gens sans religion.

(3) C'est l'opinion de M. Salomon Reinach (*Revue des études juives*, 1er semestre 1900, p. 145). Renan croyait qu'il fallait expliquer cette règle par un sentiment de tendresse (tome II, p. 373).

(4) Le P. Lagrange, comparant cette règle avec une règle du code d'Hammourabi sur le même sujet, dit que l'ordre de lapider le bœuf marque chez les Juifs un sentiment d'une justice plus exacte (*Revue biblique*, 1903, p. 46). Il n'observe pas que la lapidation est un acte religieux.

lendemain (XXIII, 18) ; dans un pays où il n'y avait pas une forte organisation sacerdotale, cette graisse pouvait être souillée par des animaux : cette interdiction ne se retrouve pas dans l'autre code.

Le Deutéronome mentionne l'existence d'un manuel relatif aux lépreux (XXIV, 8), et Renan suppose qu'il existait d'autres recueils du même genre qui furent utilisés par les divers rédacteurs des lois ultérieures. C'est très probablement à de tels formulaires dont le sens était déjà perdu, que le Deutéronome emprunta ses règles fort bizarres sur les mélanges hétérogènes et sur les animaux impurs (tome III, p. 213). Jeter dans un champ des semences de plusieurs espèces, porter des étoffes combinées de laine et de lin, labourer avec un bœuf et un âne (XXII, 9-11), voilà des délits qui ne peuvent avoir été regardés comme tels que dans une ville soumise à des prêtres depuis longtemps. L'obligation de porter des franges aux quatre coins du vêtement (XXII, 12) est sans doute une règle relative à la police du culte et ayant eu, à l'origine, pour but d'éloigner les étrangers du temple. Le Deutéronome a mêlé toutes ces choses sans les bien comprendre.

Je ne pense pas qu'il y ait lieu de tant s'extasier, avec Renan, sur les tendances *socialistes* de ces codes ; il croit que beaucoup des préceptes du Livre de l'Alliance furent des utopies morales (tome II, p. 377) et que le Deutéronome se rattache à un « ordre d'idées dont le socialisme moderne se fait une arme, parce que la saine économie politique ne sait pas s'en saisir » (tome III, p. 230).

Les règles « socialistes » sont faciles à expliquer. L'obligation de relâcher l'esclave pour dettes la septième année n'est point le rêve d'un utopiste qui a voulu appliquer « le principe du sabbat hebdomadaire aux années », comme le croit Renan (tome II, p. 375). Il s'agit simplement de fixer

la valeur maximum du gage que le débiteur peut constituer sur sa propre personne ; le code d'Hammourabi fixe à trois ans de travail le gage que l'on peut constituer au moyen de sa femme ou de ses fils (article 117). — Ce qu'on nomme l'interdiction du prêt à intérêt (Exode XXII, 25) pourrait bien signifier simplement que le créancier ne prendra que la part qui revient au propriétaire dans le métayage et n'ajoutera pas de profit supplémentaire (1). Le Deutéronome paraît conseiller l'usure envers les étrangers (tome III, p. 227) ; on est étonné de voir l'usure envers les étrangers considérée comme une des bénédictions que Dieu accordera à ses fidèles (Deutéronome, XXIII, 19-20 ; XV, 6) ; nous voyons bien apparaître ici la différence des deux civilisations, celle du nord à peu près uniquement rurale, celle du sud très occupée de l'exploitation de l'étranger. — Après avoir parlé du gage productif, le Livre de l'Alliance parle du gage improductif : si le pauvre a donné son manteau le matin, il le reprendra le soir au moment où il aura touché son salaire ; il ne doit pas s'endetter au delà de ce qu'il peut gagner dans sa journée (2).

Le sabbat de la terre me semble très naturel, au moins dans le sens qu'il a dans le Livre de l'Alliance ; il ne s'agit

(1) D'après le P. Lagrange le prêt, réglé par les articles 48-50 du code d'Hammourabi « est un véritable placement sur les récoltes au risque du créancier » et le débiteur exploite son fonds comme un métayer (*loc. cit.*, p. 33). Il me semble impossible qu'en Palestine l'usage n'eût pas fixé le maximum de la part due par le métayer.

(2) Cette explication est confirmée par la rédaction du Deutéronome : après avoir reproduit la règle relative au manteau (XXIV, 13), il prescrit au verset 15 de payer journellement le salaire. Le Livre de l'Alliance ne mentionne pas cette deuxième règle, qui était, sans doute, appliquée sans difficulté dans le nord : des ouvriers agricoles, qui viennent souvent d'assez loin, doivent être payés avant leur retour à la maison ; la même nécessité n'existe point pour les ouvriers urbains qui ne sont généralement rétribués que par périodes. Le Deutéronome transporte ici, à Jérusalem, un usage rural qui ne semble pas s'y être acclimaté, car Jérémie se plaint que le roi Joïaqim ne paie pas ses ouvriers (tome III, p. 274).

pas encore d'un repos universel de tout le pays, comme le conçurent « les canonistes du second temple » (tome II, p. 376 et tome III, p. 422). Dans le Deutéronome paraissent déjà des conceptions religieuses relatives à la sainteté de la septième année : les créanciers ne poursuivent pas leurs débiteurs (1) et il semble que les riches fassent une charité plus abondante (XV, 2 et 9) ; mais il n'est pas question de la terre. D'après le Livre de l'Alliance, on abandonne aux pauvres le sol tous les sept ans (Exode XXIII, 11).

Tous les pays agricoles, et surtout ceux de complète culture, se sont occupés d'assurer des ressources aux indigents : en Kabylie, les gens aisés donnent aux pauvres la dîme de leurs produits ; il y a souvent des champs de figuiers légués aux pauvres et entretenus par les familles des anciens donateurs ; quand il n'y a point de pareilles réserves, on permet aux pauvres d'entrer à l'automne dans les vergers pour manger des fruits (2) ; il y a de plus une assistance publique communale. En Palestine, les pauvres eurent des droits assez variés suivant les régions, et le Pentateuque les a cumulés : le Deutéronome mentionne le glanage, la dîme triennale, le droit d'entrer dans les champs et les vignes pour y manger des grains et des raisins, mais sans pouvoir rien emporter (XXIV, 19-21 ; XIV, 28-29 ; XXIII, 24-25) ; — le Lévitique accorde le glanage, un coin du champ, tandis qu'il est défendu d'utiliser le blé et le raisin de la septième année ; seuls les produits naturels peuvent être utilisés (3) en commun par le proprié-

(1) Ce relâche des créanciers est à rapprocher des mesures qu'on prenait en Grèce pendant les grandes fêtes ; les créanciers ne pouvaient arrêter leurs débiteurs ou même devaient remettre en liberté ceux qu'ils avaient fait emprisonner (Foucart, *Les grands mystères d'Eleusis*, p. 103 ; *Le culte de Dionysos en Attique*, p. 168).

(2) Hanoteau et Letourneux, *loc. cit.*, pp. 56-57.

(3) Le Lévitique défend d'utiliser le blé qui a poussé sans culture et le

taire et les étrangers qui demeurent avec lui (XIX, 9-10 ; XXIII, 22 ; XXV, 6-7) ; — le Livre de l'Alliance ne parle pas de glanage, ce qui est tout à fait extraordinaire ; nous devons supposer que le produit de la septième année était abandonné aux pauvres en compensation d'autres droits qui leur sont reconnus ailleurs sur les produits de la terre (1) : il ne s'agit pas d'un repos de la terre, mais d'un droit de jouissance accordé aux pauvres ; bien que le texte ne le dise pas, ceux-ci ont évidemment le droit de semer.

Renan n'a point mis en suffisante lumière la grande différence qui existe entre les deux codes au point de vue de l'organisation judiciaire. Le Deutéronome parle des juges, esquisse des règles sur la preuve testimoniale, punit le faux témoin et ne mentionne plus d'ordalies. Le Livre de l'Alliance suppose une de ces sociétés dans lesquelles des coutumes relatives aux dommages, des arbitrages, des vendettas ou des exécutions tumultuaires suffisent pour maintenir l'ordre. L'expérience de l'Inde et de la Kabylie montre que de telles sociétés peuvent durer indéfiniment : entre les deux codes, il y a donc une différence de nature et non une différence de développement. C'est la royauté et la ville de Jérusalem qui ont imprimé à la société du sud son caractère.

---

raisin de la vigne non taillée : ici nous sommes en pleine législation religieuse.

(1) On pourrait se demander si les droits reconnus aux pauvres sur le produit de la septième année ne seraient pas une conséquence de la clôture universelle des terres.

II

Les prophètes du royaume d'Israël. — Le culte de Iahvé en Israël et à Jérusalem. — Légende d'Elie et son origine. — Création de la doctrine iconoclaste. — La défense de la sorcellerie. — Les institutions salomoniennes. — Stabilité de la royauté à Jérusalem. — Influence de la politique sur les conceptions religieuses.

Les idées que Renan s'est formées sur les prophètes, dépendent étroitement de la légende d'Elie : ce personnage à demi sauvage, qui sort du désert pour faire des apparitions terrifiantes dans le pays, peut être regardé comme un réprésentant de cet idéal de la vie nomade que les prophètes auraient eu à un si haut degré, d'après notre auteur. Il faut tenir ici grand compte de l'énorme différence qui existe entre des hommes que l'on désigne également sous le nom de prophètes, soit qu'ils aient formé l'école d'Elie et conduit la guerre contre la maison d'Achab, soit qu'ils aient été des écrivains comme ceux du recueil classique. Pour éviter toute confusion, je désignerai les premiers sous le nom de marabouts ; ils semblent, en effet, avoir beaucoup ressemblé à ces religieux arabes (tome II, p. 275).

Il paraît fort vraisemblable que ces marabouts du Nord étaient en même temps des trouvères (1) et que cette pro-

(1) Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, tome II, p. 784. — En Kabylie, les chanteurs sont considérés comme exerçant une profession vile, à l'exception de ceux qui conservent les traditions héroïques ; ceux-ci sont fort estimés (Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, tome II, pp. 23-24).

fession de chanteurs a beaucoup contribué à leur assurer de l'influence sur le peuple des campagnes. La poésie israélite avait des sources diverses (1) ; mais les récits héroïques occupant une grande place dans cette littérature, le génie de la guerre, Iahvé, devint le génie protecteur des trouvères. David prit aussi Iahvé pour patron, soit qu'il l'eût connu par les récits d'aventures, soit qu'il en eût rencontré le culte au milieu de ses expéditions ; il en résulta que Jérusalem devint la ville de Iahvé et que celui-ci y fut servi par un sacerdoce tandis que dans le nord il était seulement célébré par des chanteurs populaires. Cette différence fut très importante, car les marabouts n'étaient pas, comme les prêtres, préparés à faire de Iahvé un dieu semblable aux dieux des pays voisins ; la religion qu'ils concevaient restait infiniment simple.

Je trouve des analogies nombreuses entre Iahvé et Assour ; celui-ci et sa femme Ninâ formaient, dit M. Maspéro (2) « une famille abstraite, sans histoire, sans mythe défini, sans théologie compliquée ; on ne connaissait point de parents à cet Assour ; *on ne lui érigeait point de statue* ». On le représentait au moyen d'un idéogramme composé d'un homme armé, à demi enfoui dans le disque ailé (3). En Assyrie les relations suivies avec les grands

(1) Un grand progrès sera accompli dans les études sémitiques le jour où l'on cessera de vouloir trouver une histoire des ancêtres des Juifs dans les compilations de légendes. Beaucoup des héros nationaux peuvent appartenir à d'autres peuples ; quand ils ont été placés en dehors de la Palestine, il n'en résulte pas que les Juifs aient habité les localités indiquées. On peut être certain que la Chaldée, l'Egypte, les Madianites ont fourni des éléments à la littérature hébraïque ; mais rien n'autorise à croire que des aïeux éloignés aient jamais été en Chaldée, en Egypte, chez les Madianites ; rien n'autorise à supposer que les Quénites aient joué un rôle dans la conquête parce que le livre de Josué parle de Caleb le quénite.

(2) Maspéro, *loc. cit.*, p. 603.

(3) Maspéro, *loc. cit.*, p. 567 et p. 602. — On sait que ce disque est un sym-

empires voisins et les conquêtes conduisirent à superposer sur cette religion si rustique des mythologies bizarres ; mais en Palestine des influences de ce genre furent minimes dans le royaume du nord.

Contrairement à une opinion fort répandue, je crois que les cultes idolâtriques ne furent jamais très développés dans le nord. Le livre des Rois parle des veaux d'or placés par Jéroboam à Bethel et à Dan (c'est-à-dire aux deux extrémités de son royaume), mais on est fort étonné de ne voir jamais ces idoles mentionnées dans l'histoire. M. Maspéro a pu se demander (1) si Elie et Elisée ne se montrèrent pas tolérants à cet égard, afin de pouvoir plus facilement lutter contre le Baal de Tyr. : cette hypothèse est assez peu vraisemblable. Il est probable que le livre des Rois nous a conservé un récit purement symbolique, comme il y en a tant dans la littérature historique des Juifs (2). Il y a, d'autre part, un texte qui me semble décisif en faveur de mon hypothèse : en 825 le roi Joas prit Jérusalem et traita le temple comme un édifice auquel il n'attachait aucun caractère religieux (tome II, p. 414) ; il enleva les richesses

---

bole général du divin pour l'Egypte et une grande partie de l'Asie. Les Perses empruntèrent aux Assyriens leur idéogramme pour représenter Ormuzd (*op. cit.*, tome III, p. 578). — Renan pense qu'au temps de la domination persane Iahvé a été peut-être représenté comme un dieu de la foudre monté sur le disque (tome I, p. 187 ; tome IV, p. 157). Il estimait que le nom de Iahvé pourrait bien être d'origine assyrienne (tome I, p. 83), ce qui conduirait à supposer que les chants héroïques furent apportés d'Assyrie.

(1) Maspéro, *op. cit.*, tome III, p. 134.

(2) D'après le livre des Rois, après la ruine de Samarie les vainqueurs transportèrent dans le pays conquis des colons païens et l'auteur nous donne l'énumération des cultes idolâtriques ainsi importés. « Ce fut là, dit Renan, une façon de présenter les choses conçue après la captivité de Juda, sous le coup de la haine qui divisa Jérusalem et Samarie » (tome II, p. 537). — Le Talmud accusera bien les Samaritains après notre ère d'adorer les idoles (*Talmud de Jérusalem*, trad. franç., tome IV, p. 180, et tome XI, p. 182).

du temple, mais il n'en emporta point les reliques pour en faire hommage à ses idoles ; le *nehustan* et l'arche restèrent à Jérusalem, ce qui n'aurait pas eu lieu si Joas eût adoré les fameux taureaux de Jéroboam.

La question ne se pose point de la même manière pour les deux parties de la nation ; nous étudions la religion du midi et l'histoire d'Israël ne nous importe qu'en raison de l'influence qu'exercèrent sur Jérusalem les marabouts venus du nord après les désastres qui frappèrent leur patrie ; nous n'avons donc pas besoin de savoir au juste quelle était la religion du pays, mais seulement quelles idées avaient cours dans un groupe très restreint d'individus entourant les marabouts.

Pour Jérusalem le problème se pose tout autrement ; il faut savoir quelle était la religion vraiment pratiquée au temple. Il n'est pas douteux que les théories iconoclastes n'y furent reçues qu'assez tardivement (1) ; quelle que soit l'origine du serpent d'airain, il est certain qu'il était traité comme une idole (II, Rois, XVIII, 4) et il fut détruit seulement par Ezéchias, c'est-à-dire à l'époque de l'immigration des marabouts du nord. Je crois que l'arche appartenait aussi au matériel idolâtrique ; l'idée que Iahvé se manifesta dans une nuée au-dessus de ce meuble, me semble apparentée avec la formule égyptienne « ombre de Râ » qui, d'après M. Maspéro (2), signifie le double du dieu. Nous ne savons pas ce que l'arche devint ; mais il était facile de la faire disparaître et je crois que cela se fit au temps de Josias. Dans un discours prononcé à cette époque, Jérémie dit : « En ce temps-là, on ne parlera plus de l'arche de l'alliance de Iahvé ; on n'y pensera plus, on ne s'en souviendra

(1) M. Maspéro pense même que le temple était encombré « des fétiches de Iahvé » (*loc. cit.*, p. 285).

(2) Maspéro, *op. cit.*, tome II, p. 323.

plus; *on ne la regrettera pas*; elle ne sera pas rétablie » (tome III, p. 169). Il est clair que Jérémie répond à des préoccupations de ses contemporains qui regrettaient l'arche. La disparition de ce *meuble égyptien* me semble marquer le triomphe définitif de l'école d'Elie à Jérusalem (1).

Le grand fait de l'histoire religieuse d'Israël est la formation de la légende d'Elie, à la suite de la révolution sanglante qui remplaça la famille d'Achab par celle de Jéhu. Dans cette révolution, les marabouts jouèrent un très grand rôle; représentants des vieilles traditions populaires, ils devaient, tout naturellement, voir de mauvais œil l'introduction de mœurs nouvelles, d'une organisation fondée sur la puissance royale, d'une civilisation qui devait donner la supériorité aux villes sur les campagnes (2). Leurs intérêts étaient engagés, de la manière la plus directe, dans cette lutte contre la cour phénicienne d'Achab; leur prestige eût rapidement disparu devant la concurrence que leur faisaient des prêtres élevés dans les grands temples et possédant tout un arsenal de supercheries magiques. Les marabouts n'eurent, sans doute, pas grand mal à rendre le culte du Baal tyrien odieux aux paysans; il suffit de leur raconter que le pouvoir des usuriers urbains serait accru par les nouvelles puissances magiques importées dans les grandes villes. La légende d'Elie fut prodigieusement agrandie pour pouvoir opposer aux sortilèges phé-

(1) On doit noter comme un témoignage de l'influence de cette école que le Deutéronome appelle le Sinaï, Horeb, et que ce nom est aussi celui qui est employé dans la légende d'Elie.

(2) Renan définit très bien l'idéal des marabouts : « Vie pastorale ou agricole, sans grandes villes, sans armée régulière, sans pouvoir central, sans cour ni aristocratie princière, sans luxe ni commerce, avec un culte très simple, sans temple ni autel bâti, sans sacerdoce formant caste » (tome II, p. 267). Mais pourquoi avaient-ils cet idéal ? C'est le *génie sombre* d'Israël qui doit expliquer ce mystère, d'après Renan; la situation sociale de ces trouvères suffit largement à rendre compte de leur idéal

niciens, fort redoutés, un agent du ciel auquel rien ne peut résister.

Elie ne nous apparaît point comme un prédicateur, comme nous en trouverons plus tard à Jérusalem ; nulle part on ne trouve indiquée une doctrine d'Elie ; mais il est, par excellence, un faiseur de miracles extraordinaires. « Elie est maître des saisons, de la rosée, de la pluie... Il ne meurt pas ; enlevé au ciel sur un char de feu, il est réservé pour des fables futures, bien plus hardies encore » (tome II, p. 285). Elie symbolise la supériorité définitivement reconnue aux marabouts sur le parti des prêtres de Tyr ; je ne crois pas qu'il y ait lieu de chercher la moindre trace d'histoire dans la légende qui s'est formée, en partie, au moyen de l'histoire d'Elisée : celui-ci avait joué un grand rôle dans la révolution et le peuple imagina que son maître avait dû être comme un demi dieu (1).

a) Cette lutte eut pour résultat de créer la doctrine iconoclaste ; tandis que la cour cherchait à introduire les arts plastiques et les dieux de Tyr, les marabouts soutinrent que leurs adversaires apportaient des pratiques abominables et stupides. La légende d'Elie renferme un épisode destiné à prouver qu'il est impossible de voir la divinité

(1) Il est probable, d'après Renan, que la légende de Moïse a été arrangée par l'école d'Elie (tome II, p. 288). Il me semble à peu près certain que Moïse avait été longtemps le héros de contes dans lesquels les magiciens d'Egypte étaient vaincus par des hommes du désert, peut-être par des Quénites. Il est possible que son nom ait, à l'origine, servi à désigner un appareil employé à rendre les oracles, ce qui expliquerait pourquoi la tradition le représente comme accompagné d'un prêtre qui parle pour lui et pourquoi l'oracle des Danites fut desservi par une famille qui est supposée descendre de Moïse (Juges, XVIII, 30). Le Deutéronome fit subir à la légende un pas décisif en le transformant en législateur ; M. Israël Sack me semble avoir raison quand il dit que la législation du nord était rapportée à Josué (comme nous l'avons vu plus haut). Le texte relatif à la législation de Josué a un caractère remarquablement archaïque, en raison de la mention d'un chêne sacré et d'une pierre qui a entendu les paroles de la loi (Josué, XXIV, 25-27).

et que l'idolâtrie est, par suite, une grossière illusion ; je veux parler de l'épisode sinaïtique : Elie se voile la face au moment où Iahvé va se manifester (I, Rois, XIX, 13). Ce mythe nous montre que la doctrine de l'invisibilité de Iahvé s'est formée dans le nord ; les visions d'Isaïe (VI, 1) et d'Ezéchiel (I, 26-28) ne trahissent pas la profonde émotion que nous trouvons dans celle d'Elie : chez les prophètes de Jérusalem, il semble qu'il n'y ait pas eu autre chose que des inventions littéraires ; chez les marabouts qui fabriquèrent la légende d'Elie, on sent la terreur religieuse dans toute son étendue. Nous sommes ici à la source.

b) Le voyage d'Elie au Sinaï eut encore une autre conséquence ; il ne fut plus possible d'imaginer que Iahvé résidât dans quelque sanctuaire du pays ou sur quelque montagne où l'on irait en pèlerinage ; Iahvé a pour résidence une région pratiquement inaccessible. Il se trouvait, par suite, placé dans une situation tout à fait privilégiée par rapport aux autres dieux : ceux-ci tombaient à un rang subalterne ou même disparaissaient lorsque leurs villes d'élection étaient pillées et que leurs emblêmes étaient emportés par le vainqueur ; ils étaient aussi constamment exposés à voir les rois introduire, à côté d'eux, dans leurs propres temples, des dieux nouveaux. Iahvé, résidant au Sinaï, était à l'abri de tous ces dangers ; il était ainsi préparé pour des destinées d'un ordre supérieur ; rien ne l'empêchait de devenir le dieu unique et absolu du monde entier.

c) Dans leur lutte contre les prêtres phéniciens, les marabouts devaient sembler bien ignorants ; leurs adversaires *avaient des livres;* ils y lisaient les paroles qui forcent les dieux à obéir à la volonté des magiciens ; ils savaient prononcer les formules sacrées d'une voix juste, et l'on sait

que l'intonation n'était pas de moindre importance que les mots eux-mêmes. La magie était comme une extension de la liturgie des grands temples. Les marabouts employèrent, sans doute, plus d'une fois, la violence pour prouver matériellement que leur force était supérieure à celle de leurs adversaires armés de leurs plus redoutables incantations. L'épisode d'Elie au Carmel se réduit évidemment à une telle lutte ; le massacre des prêtres de Baal précéda sans doute le sacrifice offert par Elie, au lieu de le suivre. Nous comprenons donc sans peine qu'après leur triomphe, les marabouts aient lancé une loi d'extermination contre les sorciers et traité en criminels tous les *savants* amenés par la cour.

Le Livre de l'Alliance me paraît renfermer des dispositions qui datent de ce temps : ce sont celles qui défendent l'idolâtrie et la sorcellerie ; ces règles devaient avoir une longue histoire et devenir les articles essentiels de la foi juive. Le Deutéronome développera beaucoup cette législation, car on comprend qu'il était difficile de supprimer l'idolâtrie à Jérusalem, grande ville fréquentée par beaucoup d'étrangers et pleine d'artisans : la confection des images et les pratiques magiques n'étaient pas à Jérusalem des importations dues au caprice d'une souveraine, mais des choses naturelles ; les amis de Jérémie durent entrer dans beaucoup de détails, mais ils ne réussirent pas à faire disparaître des usages auxquels tout le monde était habitué.

Il faut se bien garder d'apporter ici des préoccupations de théologien et de discuter la question de savoir si les Israélites du nord se débarrassèrent de la magie ; une telle hypothèse serait en complète contradiction avec notre hypothèse fondamentale, sur la rusticité des mœurs de ces populations. Il devait exister une quantité de superstitions

rurales ayant leurs agents spéciaux ; mais cette magie, tout à fait rudimentaire, ne se rattachait pas à un système religieux, comme la magie phénicienne. Les prophètes de l'école d'Elie ne se préoccupaient pas tant des dogmes que des luttes politiques engagées par les paysans contre la cour. Si la légende de Samuel renferme quelque chose d'exact, il aurait été une espèce de sorcier ; plus tard, on en fit un des ancêtres des marabouts, parce qu'il avait laissé un nom populaire et qu'il avait été mal avec le roi qui régnait de son temps. La magie, qui n'avait pas d'attaches phéniciennes, était évidemment tolérable.

C'est l'âpreté de la guerre soutenue par l'école d'Elie qui nous explique pourquoi, à partir de cette époque, on se montra si opposé à l'emploi des noms propres d'hommes renfermant le mot *baal*. Jusque-là on n'avait pas attaché une grande importance à la formation des noms théophores ; maintenant donner à ses enfants un nom qui rappelle *baal*, ce serait passer pour un ami de la maison d'Achab. Il n'est pas exact de voir là, comme le fait Renan, la marque de la « complète nationalisation » de Iahvé (tome I, p. 198) ; c'est tout simplement la preuve que les marabouts avaient fait du culte exclusif de leur Iahvé le signe de reconnaissance du parti national (1).

Examinons maintenant l'histoire sociale du sud. D'après Renan, les institutions salomoniennes compteraient pour peu de chose dans l'histoire d'Israël ; le règne de ce roi légendaire aurait été « une erreur dans l'ensemble de l'histoire d'Israël » ; Salomon aurait eu tort de vouloir entraîner son peuple à des besognes lucratives pour les-

(1) Renan pense qu'il n'y a peut-être pas eu de noms théophores rappelant Iahvé avant le temps de Saül (tome I, p. 198) ; il est probable que c'est vers ce temps que s'introduisirent les chants héroïques, qui peut-être venaient d'Assyrie, comme je l'ai dit plus haut.

quelles il n'avait aucune aptitude ; le temple aurait été une fantaisie personnelle que la nation n'approuvait pas (tome II, p. 173, p. 180, p. 149). Je crois, au contraire, qu'il n'est point possible de comprendre la formation de la religion juive quand on ne se fait pas une idée claire des institutions que la légende attribue à Salomon.

A. La prospérité de Jérusalem reposait sur les marchés que les souverains avisés cherchèrent à développer le plus qu'ils purent (1) ; d'après le livre des Rois, Salomon aurait restauré des gîtes d'étape, envoyé des expéditions sur la Mer rouge et fait le commerce des chevaux avec l'Egypte (2) ; les péages perçus sur les marchands figurent dans la liste de ses revenus (I, Rois, IX, 17-19, 26-28; X, 28-29 ; 15). Cette politique exigeait que l'on entretînt des rapports très cordiaux avec l'Egypte ; et, en effet, il semble que cette politique soit demeurée traditionnelle dans la maison de Salomon ; même sous Ezéchias et alors qu'Isaïe était si puissant et si hostile à l'Egypte, le roi entre en relations avec les princes africains (tome III, pp. 92-93). Renan paraît croire que les hautes classes de Jérusalem soutenaient cette politique parce qu'elles raffolaient des objets de luxe que fournissait l'Egypte (pp. 149 et 266) ; c'est une explication un peu légère ; il est vraisemblable que tous les personnages influents tiraient de grands profits personnels des affaires que l'on traitait à Jérusalem (3). Ce commerce était aussi très profitable à l'Etat, car nous voyons que la Judée se relevait très rapidement de ses ruines (4) ; ce relèvement serait incompréhensible pour

(1) Le prophète Sophonie parle avec colère des « Chananéens, négociants du bazar, avec leurs tas d'argent » (tome III, p. 149).

(2) Les souverains asiatiques firent souvent le commerce ; le roi de Babylone expédiait en Egypte des objets fabriqués dans son pays avec des matières venant d'Egypte (Maspéro, *op. cit.*, tome II, p. 287).

(3) Il en a été toujours ainsi en Orient.

(4) Maspéro, *op. cit.*, tome III, pp. 285 et 368.

un pays si pauvre, si on ne tenait compte des avantages que lui procurait le voisinage du pays qui avait alors l'industrie la plus développée.

La politique religieuse de Salomon est en étroite connexité avec sa politique économique : élever un grand temple dans une ville fréquentée par beaucoup de marchands, était alors une excellente opération ; la somptuosité de l'édifice était un élément de succès et la légende n'a peut-être pas eu tort de parler du luxe du temple juif. En Orient il a toujours existé un remarquable syncrétisme sinon religieux, du moins magique (1) : il n'était pas nécessaire d'adorer Iahvé pour aller faire des sacrifices au temple et consulter son oracle (2). Je ne crois pas, avec Renan, que Salomon ait supprimé l'oracle des *urim ve tummim* (tome II, p. 164) ; nous savons que Gédéon et les Danites avaient exploité avec grand succès des oracles et il faudrait avoir un texte précis pour admettre l'hypothèse de Renan, si contraire aux intérêts de la royauté (3).

---

(1) Aujourd'hui les musulmans demandent des cures miraculeuses à saint Georges et à saint Antoine (*Apôtres*, p. 176). En temps de choléra, les Juifs de Pologne ne firent pas faute de faire dire des messes, à ce que raconte Renan (*Journal asiatique*, 1er semestre 1859, p. 425).

(2) Le fameux temple de Jupiter Amon, dans un oasis de Libye, nous montre quelle force attractive paraît avoir un oracle (Maspéro, *loc. cit.*, p. 552). On n'a peut-être pas toujours tenu assez compte du besoin de divination qui existe chez les nomades, dont la vie dépend, à un degré si marqué, des accidents météorologiques. Il me paraît vraisemblable que les nomades emportaient avec eux des appareils de divination, qui étaient entourés d'un respect religieux analogue à celui que l'on pouvait accorder à des idoles : cette hypothèse explique, mieux que celles que l'on fait d'ordinaire, la nature des mystérieux *téraphim* : on comprend pourquoi Laban tient tellement à recouvrer ses *téraphim* que Rachel a dérobés (Genèse, XXXI, 30-35).

(3) M. Maspéro croit qu'en effet on consultait Iahvé au temple (*op. cit.*, tome II, pp. 748-749). L'opinion de Renan se fonde sur les renseignements qui se rapportent à des consultations faites par des rois : mais il est très probable que les souverains n'avaient pas recours à la technique magique conservée pour le peuple.

Les marchands qui fréquentaient le marché de Jérusalem, pouvaient désirer avoir à leur disposition d'autres sanctuaires que celui de Iahvé ; c'est pour les satisfaire qu'avaient été établis des lieux de culte païen en face de la ville. Plus tard on expliqua ce fait par l'influence de femmes étrangères qui auraient séduit le vieux roi ; mais comment expliquer que ces chapelles aient été respectées non seulement par Asa et Josaphat, mais même par Ezéchias ? C'est seulement sous Josias (vers 622, trois siècles après la mort de Salomon) que la montagne de la Perdition fut débarrassée de ses idoles. — Il se peut que le Deutéronome ait prescrit aux gens du pays de venir dépenser la dîme de leurs produits à Jérusalem (XIV, 23) pour compenser les pertes que pouvaient entraîner pour la ville les mesures d'intolérance adoptées envers les étrangers. Après Josias les idoles de la Perdition ne furent pas rétablies ; mais il y eut une si forte réaction contre la législation deutéronomique et une si grande tolérance religieuse, que ce rétablissement était inutile.

La légende relative aux mauvaises mœurs de Salomon s'explique sans peine au moyen de cette économie ; on sait, en effet, quelle place occupe la prostitution dans l'histoire des anciennes métropoles commerciales ; on peut supposer que les rois avaient favorisé des institutions de prostitution et en tiraient des revenus. Si le peuple de Jérusalem se montre si attaché aux religions impures, c'est qu'il avait intérêt à voir maintenir des cultes admettant la prostitution dans leurs temples (1). Josias chassa des prostitués de l'un et l'autre sexe qui vivaient au temple même

(1) M. Flach estime que la prostitution sacrée à Babylone s'explique par la légende d'Istar (Collège de France, 15 mars 1905) ; je crois plutôt que cette légende a été faite en l'honneur de la prostitution. — J'ai beaucoup utilisé dans ce livre l'enseignement de cet excellent maître.

de Jérusalem (II, Rois, XXIII, 7). Cette notice pourrait paraître douteuse si nous n'avions un texte du Deutéronome défendant d'apporter au temple, pour l'accomplissement d'un vœu, le salaire d'une courtisane ou le prix d'un chien (XXIII, 18) ; et il n'est pas douteux que ce mot désigne l'homme qui se livre à la prostitution (tome II, p. 203). Le Deutéronome prescrit de supprimer toute prostitution de l'homme ou de la femme (XXIII, 17), et c'est, sans doute, dans le but de combattre ces vices qu'il défend de prendre les vêtements de l'autre sexe (XXII, 5). On doit remarquer que le Livre de l'Alliance ne renferme aucune règle de ce genre, parce qu'il est fait pour une population rurale (1) chez laquelle la prostitution ne peut pas prendre un grand développement.

Il est possible que la prostitution ait été pratiquée dans toute la Palestine par des *quesdeschot*, adoratrices d'Astarté, vivant dans des ermitages ; la légende de Juda et de Tamar paraît bien supposer l'existence de telles retraites (2) et Osée semble faire allusion à de pareils usages (IV, 14) : mais le texte d'Osée a été beaucoup remanié et il n'est pas du tout certain qu'en ayant l'air de faire des reproches aux Israélites, il ne parle point plutôt des Judéens (3). Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas tant de comparer les mœurs des deux parties de la nation que de mesurer la portée sociale de la prostitution ; celle-ci n'avait de portée sociale que dans une grande ville.

---

(1) Par contre, le crime d'accouplement avec une bête (crime essentiellement rural) manque dans le Deutéronome.

(2) Flach, leçon du 22 mars 1905. Renan a signalé des cavernes de *quédeschot* en Phénicie ; il pense qu'elles n'étaient fréquentées que par des gens de basse classe (*Mission de Phénicie*, pp. 518 et 653).

(3) La parabole par laquelle débute son livre nous apprend que les Juifs pratiquaient l'usage de se marier avec des femmes qui conservaient le droit de se prostituer ; cet usage subsiste encore chez certains Arabes d'Afri-

B. La maison salomonienne présente un caractère tout à fait exceptionnel ; elle se maintint plus de quatre siècles ; on ne voyait point de tels miracles dans les pays sémitiques ; en Israël aucune famille ne garda le pouvoir pendant plus de quatre générations ; Renan observe que sur la liste des rois édomites conservée par la Genèse, pas un n'est le fils de son prédécesseur (tome II, p. 59) ; M. Maspéro signale (1) les difficultés que rencontraient les rois de Tyr pour se maintenir dans une grande ville habitée par des « manufacturiers et des matelots » ; il semble que les mêmes difficultés auraient dû se produire à Jérusalem. Une telle exception doit avoir des causes.

Je remarque, tout d'abord, que le temple était l'un des facteurs essentiels de la prospérité de Jérusalem et qu'il n'était cependant pas élevé à un dieu local ; Renan a raison quand il voit dans cet édifice une chapelle royale (tome II, p. 142), mais il ne voit pas que ce caractère pouvait coexister avec la grande importance des sacrifices faits au temple par des gens de toute caste et de tout pays. David avait adopté Iahvé comme patron et le peuple continua longtemps à croire que Iahvé pourrait abandonner Jérusalem le jour où la famille royale ne serait plus là pour l'y fixer. Le loyalisme des Judéens avait donc une première cause superstitieuse et utilitaire.

En général les souverains sémitiques ne peuvent se maintenir que s'ils ont des troupes auxiliaires ; si David recruta vraiment, en partie, sa garde parmi les Philistins (tome II, p. 29), il adopta une politique qui devait grande-

---

que (Giraud-Teulon, *Les origines de la famille*, p. 80) ; il existait chez les anciens Arabes (Flach, leçon du 22 mai 1896).

(1) Maspéro, *op. cit.*, tome II, p. 781.

(2) Dans la révolution qui renverse Athalie pour restaurer un descendant de David, figurent des Carim, qui sont probablement des Cariens (tome II, pp. 30 et 323).

ment consolider sa dynastie. La richesse des rois salomoniens leur permettait d'avoir une petite armée qui les rendit indépendants du peuple. Dans les derniers temps de Jérusalem les hommes de guerre apparaissent comme très peu soucieux de questions religieuses (tome III, pp. 95-96), alors que les prophètes agitent tout le pays. Rentrés en Egypte avec Jérémie qu'ils ont entraîné, ils refusent d'empêcher leurs femmes de pratiquer le culte d'Astarté (tome III, p. 374). Renan ne me semble pas avoir aperçu la raison d'être de cette indifférence : c'est que les chefs militaires étaient habitués à combattre dans les rangs de troupes hétérogènes. Je ne vois donc pas là, comme lui, un exemple de la lutte des aristocraties militaires contre les démocraties religieuses.

Les travaux publics étaient considérables dans une ville dont les souverains disposaient de gros revenus ; et, par suite, les corporations d'artisans étaient puissantes. Le temple devait donner lieu, surtout, à beaucoup de dépenses et nous voyons les rois faire des règlements pour mieux assurer l'entretien de cet édifice. Le roi Joas semble même s'être attiré la haine du sacerdoce en empêchant les dilapidations des deniers consacrés aux travaux (tome II, pp. 407-409 et tome III, p. 195) ; la royauté prenait ainsi en main la défense des intérêts des artisans. Il ne me paraît pas douteux que ces corporations devaient être fort dévouées à la famille royale et qu'elles contribuaient à la maintenir (1).

L'histoire si extraordinaire de cette dynastie eut une répercussion sur les idées que l'on se fit au sujet du dieu

(1) Lorsque Jérémie reproche à Joaïqim de se faire bâtir un beau palais et de ne pas payer ses ouvriers, il est évident qu'il cherche à fomenter des troubles parmi les artisans de Jérusalem. Je ne vois pas là un « parti pris d'empêcher tout développement profane » (tome III, p. 274).

qui la protégeait. On pensa que Iahvé ne pouvait ressembler aux patrons des familles qui ne gardaient pas longtemps le trône ; la légitimité terrestre se transporta dans le ciel et Iahvé devint un dieu qu'aucun accident ne pourrait ébranler ; il arrivait à l'éternité par une voie fort différente de celle qu'il avait suivie dans le nord.

C. La cour de Jérusalem semble avoir été particulièrement lettrée (1), et c'est ainsi que se forma la légende relative à la sagesse de Salomon ; cette sagesse doit être entendue à la manière orientale : c'est une finesse qui permet de résoudre des énigmes, de remplacer des raisonnements par des jeux de mots et d'éluder ses engagements. De cette cour, on peut dire à toutes les époques ce que Renan écrit à propos de Salomon : « Nous nous le figurons comme un khalife de Bagdad, amusé par les lettrés qui compilaient selon ses idées, comme un Haroun-al-Raschid, entouré de chanteurs, de conteurs, de gens d'esprit, avec lesquels il prenait volontiers le ton de confrère et de collaborateur » (tome II, p. 176). Notamment sous Ezéchias les choses se passent de cette manière ; le roi cultive lui-même la poésie lyrique et parabolique ; il a autour de lui un académie littéraire ; « les hommes d'Ezéchias » mettent sous le nom de Salomon un recueil de proverbes (tome III, p. 69 et p. 74) ; — ce dernier fait me semble prouver qu'il y avait une longue tradition littéraire dans la dynastie salomonienne.

La littérature que l'on attribuait à Salomon (et par conséquent celle que l'on cultivait à la cour) est le genre littéraire qui se prête le mieux à une extension à peu près indéfinie dans les pays les plus divers ; proverbes et contes passent, avec une extraordinaire facilité, d'une langue dans

---

(1) Cette culture est évidemment une conséquence de la richesse du roi.

une autre. Le dieu de Salomon devait être, comme son protégé, sage, habile, et imperturbable raisonneur (1) ; sa gloire ne pouvait être renfermée dans l'étroite frontière de la Judée ; il aspirait à l'universalité.

Les invasions assyriennes eurent une influence considérable sur la conception que l'on se fit de Iahvé à l'avenir. Il était impossible d'admettre — au moins pour un homme lettré — que le dieu salomonien pût être humilié par un chef de Peaux-rouges qu'on honorait en torturant devant lui des prisonniers. Le dieu de la guerre, jadis chanté par les trouvères d'Israël, Iahvé, était devenu, à Jérusalem, le dieu de l'esprit ; son sort ne pouvait plus dépendre des hasards des batailles et il n'était plus exposé à se voir chassé d'un pays parce que l'armée de ses adorateurs avait été écrasée. Sa gloire ne dépendait pas de l'étendue des territoires que ses adorateurs pouvaient conquérir, mais du nombre de gens instruits qui, dans tout pays, étaient en état de comprendre les belles choses qu'il avait inspirées aux Salomoniens.

Dans une certaine mesure Renan a raison d'écrire : « Les sages d'Israël comprirent vite... que le Iahvé national n'avait qu'une manière de se sauver, c'était de devenir le Dieu universel » (tome II, p. 465). Il est évident que jamais pareil raisonnement n'a pu être tenu ; mais les invasions assyriennes donnèrent aux gens lettrés de Jérusalem la conviction que Iahvé était au-dessus des hasards de la guerre, qu'il n'était pas un dieu territorial ; et déjà on peut dire que son universalisme existe en puissance.

(1) C'est bien ainsi que Iahvé apparait dans le livre de Job que Renan croyait contemporain d'Ezéchias.

III

Immigration des gens du nord. — Les hôtes du temple. — Caractère littéraire du prophétisme judéen. — L'antiritualisme. — L'économie théocratique et le prétendu socialisme des prophètes. — Paresse, parasitisme et optimisme. — Le messianisme. — La morale de classe. — Fin du prophétisme.

Les désastres qui s'abattirent sur le royaume d'Israël, provoquèrent une émigration vers Jérusalem ; ainsi se concentrèrent dans cette ville tous les hommes qui, partant de points de vue différents, avaient à cœur la gloire de Iahvé. Renan pense que sous Ezéchias se produisit une fusion des deux récits anciens (jéhoviste et élohiste) et cette date semble fort vraisemblable : c'est, en effet, quand la fusion des deux groupes de serviteurs de Iahvé n'avait pas eu encore le temps de se faire complètement qu'a dû être rédigée une compilation qui est si mal fondue. Beaucoup de détails qui n'auraient dû offrir aucun intérêt pour le sacerdoce et les scribes ultérieurs, furent conservés. Si vraiment on peut admettre, avec Renan, que le récit arrangé alors reproduit parfois les légendes primitives qui avaient servi aux précédents rédacteurs, il ne serait pas possible d'assigner à ce travail une autre date que celle qu'il lui attribue (tome III, pp. 55-61).

Les nouveaux venus n'auraient pu trouver à vivre s'ils n'avaient été autorisés à se faire les parasites du temple : possédant des écritures et des traditions, ils avaient leur place marquée dans cette catégorie de la population ;

n'est-ce pas d'ailleurs un usage universel de doter toutes les créations d'ordre intellectuel sur les biens d'Eglise ?

C'est à cette époque que Renan place le début de l'influence exercée par les hôtes du temple. « Déjà, dit-il, un groupe de dévôts très exaltés se formait autour du temple ; ils en devenaient les hôtes, les *gerim*. Ces *gerim* de Iahvé n'avaient guère été jusque-là que des parasites ; un esprit moral s'introduisit dans cette institution qui ailleurs n'a produit rien de bon. On pensa que, pour être le voisin de Iahvé, il fallait une grande pureté morale » (p. 35). La théorie de Renan s'appuie sur la littérature des Psaumes qui ne sont pas aussi anciens qu'il le suppose ; mais il est impossible de supposer que, dès ce temps, le temple n'ait pas été semblable à une grande mosquée, « un lieu de publicité et de fermentation » (p. 199) fournissant des moyens d'existence à une armée de *fanatici*, à des chanteurs, des orateurs populaires, des docteurs et des oisifs (1). Ce n'est pas seulement pour l'époque du second temple que l'on peut faire la réflexion que le fanatisme lévitique inspire à Renan : « Une fondation religieuse n'est solide que quand elle assure l'*oisiveté* à toute une classe d'hommes. L'islamisme est surtout défendu par les wakoufs et les fondations qui entretiennent l'oisiveté des softas » (p. 517).

L'immigration du nord accrut le nombre et le prestige des *gerim* d'Iahvé ; il n'est pas impossible que la concentration des cultes ordonnée par le Deutéronome ait été tentée pour renforcer encore cette classe de dévôts. Quoi qu'il en soit, on doit admettre que le temple était, depuis longtemps, le centre intellectuel de Jérusalem. Là devaient

---

(1) Renan ne tient pas compte des écoles qui se trouvent toujours dans les mosquées ou à côté d'elles et il semble identifier la classe des *gerim* à celle des lévites ; je crois qu'il a ainsi rendu difficile l'interprétation du prophétisme judéen (tome III, pp. 192-193, p. 199).

se trouver des écoles et des cercles de rhétorique, dans lesquels on perfectionnait les vieilles formes littéraires ; à propos d'Isaïe, Renan dit : « Une telle perfection suppose l'école et sans doute Isaïe fut le produit d'une culture de langue et d'idées depuis longtemps commencée » (tome II, p. 480). Les déclamateurs et improvisateurs trouvaient facilement des auditeurs dans les cours du temple et nous voyons une partie de l'activité de Jérémie se produire là. Les moyens qu'ils employaient pour attirer l'attention et qui choquent tant Renan, sont fort analogues à ceux qu'ont toujours employés les gens qui ont à parler au peuple dans les pays méridionaux ; ce n'est pas sans raison qu'il rapproche le prophète et « le capucin de Naples, succédané édifiant de Pulcinella » (p. 423).

Les prophètes judéens ne rappellent nullement les marabouts du nord. Il est fort douteux qu'ils aient eu de véritables visions et qu'ils aient parlé sous l'action du délire sacré. Ils n'entrent point en lutte avec leurs adversaires en produisant des miracles comme preuve de leur mission (1); quand Isaïe veut faire renvoyer Sebna, le grand vizir d'Ezéchias, il ne produit pas un signe ; quand Jérémie accuse Hananiah d'être un faux prophète, il ne peut non plus démontrer sa supériorité au moyen d'un prodige (tome III, pp. 315-318). Un épisode du règne de Josias nous montre qu'on ne leur reconnaissait point le don de divination ; quand le roi entend lire le Deutéronome que lui a apporté le prêtre Helquiah, il demande que l'on consulte Iahvé et

---

(1) Le seul miracle connu d'Isaïe est celui de la rétrogradation de l'ombre sur le cadran d'Achaz ; peut être regardait-on cet instrument comme magique. Ce miracle eut lieu pour prouver à Ezéchias qu'un emplâtre de figues le guérirait (II, Rois, XX, 7-11). Dans le livre d'Isaïe (XXXVIII, 6-8) ce signe sert à convaincre le roi que sa vie sera prolongée de quinze ans et qu'il sera protégé contre le roi d'Assyrie ; nous avons là une correction.

ne s'adresse point aux prophètes de ce temps et notamment à Jérémie, mais à Hulda, femme du maître de la garde-robe (p. 210) ; celle-ci était une devineresse, analogue aux marabouts du nord, et Renan me semble avoir eu tort de la mettre sur le même rang que « Sophonie, Jérémie, Habacuc » (p. 181).

Leurs prophéties n'étaient guère certaines ; il n'était pas bien difficile, à cette époque, de prévoir des malheurs ; on voit par un exemple célèbre d'Ezéchiel que les lecteurs des prophéties n'attachaient pas une importance majeure à l'accomplissement de ces prétendues prédictions (1) : la ville de Tyr n'ayant pas été prise, l'Egypte doit être pillée par les Babyloniens ; elle ne le fut pas et cependant les deux prophéties furent insérées dans le recueil d'Ezéchiel (pp. 352-358). Les notices historiques qu'on lit dans les livres d'Isaïe et de Jérémie sont arrangées de manière à donner aux paroles de ceux-ci un faux air d'oracles ; mais ces notices sont fort suspectes ; elles semblent provenir en grande partie du livre des Rois et trahissent le désir de relever le rôle des prophètes ; celles du second ont été arrangées par les mêmes hommes qui renforcèrent l'œuvre primitive et y introduisirent le chapitre XXXII sur le retour des captifs ; dans l'un et l'autre cas, on a voulu rapprocher les deux grands Judéens d'Elie et d'Elisée (2). Le souci de l'histoire n'a cependant pas été jusqu'à

(1) J'ai déjà dit que suivant Isidore Loëb les parties du Second-Isaïe qui parlent de Cyrus, ne sont pas des prédictions (*Littérature des pauvres dans la Bible*, pp. 222-223). Il n'est pas évidemment possible de conclure de ce fait à ce qu'était le prophétisme plus ancien ; mais je veux seulement appeler l'attention sur la vraisemblance de l'hypothèse faite ici, suivant laquelle les grands prophètes n'auraient pas été des diseurs d'oracles, mais des littérateurs.

(2) Le peuple était fort disposé à confondre les prophètes littéraires avec les devins, les sorciers, les marabouts de tout genre. Nous voyons par l'histoire de Jérémie que l'on considérait ses menaces comme redou-

supprimer du recueil d'Isaïe les oracles contre Tyr et l'Egypte qui ne se sont pas réalisés (tome II, pp. 529-530) ; si vraiment Jérémie a annoncé au roi Sédécias qu'il serait conduit en captivité, sa prédiction a été fort incomplète, car elle semble annoncer au roi une fin honorable, tandis qu'on égorgea ses enfants en sa présence, qu'on lui creva les yeux et qu'il fut chargé de chaînes (Jérémie, XXXIV, 3-5 ; et XXXIX, 6-7).

Les prophètes judéens sont des gens de lettres (1) fort mêlés aux affaires de leur temps et Renan les a comparés aux journalistes, ce qui a paru scandaleux à des Juifs contemporains qui aiment à voir dans les antiques prophètes de grands moralistes et de grands penseurs religieux. J'estime que le rapprochement établi par Renan est excellent ; de même que nos journalistes, les prophètes d'Israël traitaient les questions au sentiment, cherchant à exciter, d'une manière forte, les passions de leur parti. Il ne faut donc lire leurs discours qu'avec beaucoup de précautions ; l'œuvre des petits prophètes peut surtout donner lieu aux plus graves malentendus, parce que nous n'avons d'eux que des fragments qui ont été découpés et peut-être corrigés longtemps après les événements par des compilateurs qui n'avaient aucun souci de l'histoire. Renan compare cette collection à une « série de Premiers-Paris, brouillés, décousus » (tome II, p. 449) et c'est bien, en effet, l'impression que donne la lecture de ces singuliers fragments. C'est en étudiant les trois grands prophètes,

---

tables (XXVI, 11) ; on ne le laisse point quitter Jérusalem de peur qu'il ne passe dans le camp des ennemis et ne leur apporte son concours (XXXVII, 13-15) ; je pense aussi que les guerriers l'emmenèrent avec eux en Egypte pour avoir sous la main un si redoutable sorcier.

(1) On a supposé que les prophètes judéens n'acceptèrent qu'avec répugnance le nom de *nebiim*, qui les confondait avec les marabouts du nord ; Amos dit au prêtre de Béthel qu'il n'est pas *nabi* (Amos, VII, 14).

Isaïe, Jérémie et Ezéchiel, qu'on devra chercher à comprendre le prophétisme de Jérusalem.

Il faut, tout d'abord, écarter une erreur énorme qui est fort répandue parmi les savants. On a voulu croire que les prophètes combattaient le ritualisme (1) et qu'ils enseignaient une religion abstraite, ayant une certaine analogie avec le protestantisme libéral. Certes les textes ne manquent point en faveur de cette thèse, mais ils sont susceptibles d'une interprétation tout autre et bien plus vraisemblable que celle qu'on leur donne généralement. Il serait un peu étrange que les scribes du temple aient maintenu, dans un recueil de morceaux choisis, des protestations contre le ritualisme, dont ils vivaient à une époque où le code sacerdotal était déjà en vigueur (2). Pour comprendre le vrai sens de ces textes, il faut se rappeler de quelle haine les ultramontains poursuivirent, il y a quarante ans, les catholiques libéraux (3) : ceux-ci avaient eu beau défendre l'Eglise avec courage et talent, ils étaient traités en suspects parce qu'ils n'admiraient pas, d'une foi aveugle, les doctrines du *Syllabus*. Quand les prophètes déclarent que Iahvé est dégoûté des sacrifices qu'on lui offre, il faut entendre qu'il s'agit de sacrifices offerts par les

(1) M. Israël Sack, dans l'article déjà cité, dit que les prophètes judéens ont méprisé les sacrifices, que ceux du nord étaient d'accord avec les prêtres et que c'est l'influence du nord qui a été responsable de l'extension du ritualisme (*Revue des études juives*, 1er semestre 1899, pp. 188, 192-193). Hypothèse singulière, qui n'aurait jamais été faite si le savant auteur avait réfléchi à l'importance des intérêts qui se groupaient autour du temple de Jérusalem.

(2) Les Samaritains qui se séparèrent des Juifs vers l'an 400, ne possédèrent pas les Prophètes ; Renan suppose qu'ils négligèrent cette collection parce qu'elle était trop favorable à Juda (tome IV, p. 150) : ils auraient pu corriger le texte ; il est plus vraisemblable qu'à cette époque le recueil n'était pas encore formé.

(3) Parlant du temple après la captivité, Renan écrit : « *L'esprit clérical est fondé* » ; mais il dit, en même temps, que les « traits commencent à se dessiner sous Ezéchias » (tome IV, p. 30).

ennemis des prophètes ; quand ils disent que Iahvé demande des actes de justice, il faut entendre que les gens puissants doivent se montrer généreux pour ses chers *gerim* ; ce sont ceux-ci qui doivent devenir les *princes du monde* et Iahvé ne pense qu'à assurer leur prospérité future (1).

Très souvent, les prophètes dénoncent la dureté des riches et, en prenant la défense des pauvres, ils défendent les gens de leur parti, qui devaient le plus souvent vivre au jour le jour. Le Deutéronome, œuvre des amis de Jérémie, serait, d'après Renan, « le programme d'une sorte de socialisme théocratique, procédant par solidarité, ignorant l'individu, réduisant à presque rien l'ordre militaire et civil, supprimant le luxe, l'industrie et le commerce lucratifs » (tome III, p. 229). Il y a là une certaine exagération, mais on peut reconnaître que le Deutéronome paraît inspiré par cette idée que les riches doivent se montrer très fraternels pour les pauvres (parmi lesquels se trouvaient les gens du temple) et qu'en compensation ils peuvent exploiter le campagnard et l'étranger (2).

L'économie théocratique a toujours été très simple ; elle suppose que la richesse se produit par des voies mystérieuses et qu'elle ne manque jamais aux pays qui obéissent aux ministres du Seigneur. Dans le cas présent, cette économie était en rapport étroit avec la situation d'une grande ville enrichie par le travail productif des régions voisines. C'est en parlant du Deutéronome, de ce livre d'un prétendu

---

(1) Le premier chapitre d'Isaïe que l'on cite si souvent, est parfaitement clair ; il s'adresse aux chefs de la nation ; Cf. Amos, IV, 1-5 ; le chapitre V d'Amos est aussi très anti-ritualiste, mais il s'agit des princes d'Israël que Iahvé a repoussés.

(2) J'ai déjà signalé que les voyages obligatoires à Jérusalem pour y dépenser le produit de la dîme avaient probablement pour objet de faire marcher le commerce et que l'usure sur l'étranger semble recommandée. L'année sabbatique ne profite pas à l'étranger (Deutéronome, XV, 3).

socialisme théocratique, que Renan écrit : « Pour prix de [sa] fidélité, [Iahvé] promet à Israël le comble du bonheur humain ; ce comble du bonheur, c'est de posséder de grandes et belles villes qu'il n'aura pas bâties, des provisions qu'il n'aura pas amassées, des citernes qu'il n'aura pas creusées, des vignes et des oliviers qu'il n'aura pas plantés ». Et malgré son enthousiasme pour le prophétisme, Renan ne peut s'empêcher d'observer que Iahvé se montre ici « égoïste, immoral » (p. 215). La tradition continuera et atteindra son apogée dans le Second-Isaïe qu'on nous présente comme le plus grand de tous les prophètes : il promet aux *gerim* d'Iahvé une vie agréable ; ils n'auront plus à pratiquer le travail matériel ; des étrangers peineront pour eux (p. 488) ; il viendra à Jérusalem beaucoup de gens opulents en pèlerinage et les saints vivront aux dépens de l'étranger ; ils suceront le lait des nations et ils mangeront leurs richesses (Isaïe, LX-LXI).

Sous un pareil régime la grosse affaire, l'unique affaire sérieuse même, est de s'emparer de l'esprit du souverain ; celui qui tient le pouvoir peut distribuer la richesse aux *gerim* d'Iahvé. Si le pays est malheureux, c'est qu'une minorité méchante trompe le roi et irrite Dieu ; si on était débarrassé de ces impies, tout irait à merveille dans le monde. Nous voici sur le terrain de l'optimisme et nous saisissons ses origines matérielles : il suppose que, la richesse étant surabondante et se produisant toute seule, il n'existe pas de nécessité économique. Le mal est en dehors de la nature (1) et dépend de quelques intrigues et de quelques erreurs ; de là deux méthodes de

(1) Il y a ici une remarquable analogie à signaler entre les optimistes et les sauvages, ceux-ci ne peuvent admettre que la maladie et la mort soient naturelles ; ce sont les résultats de maléfices jetés par des gens méchants.

réforme sociale proposées, de tout temps, par les optimistes : la suppression des intrigants qui empêchent l'Etat de fonctionner comme il devrait le faire, et l'instruction morale.

Les fanatiques ne sont jamais très scrupuleux sur les moyens de s'insinuer dans la faveur des rois ; nous avons lieu de croire que le parti des prophètes dut, plus d'une fois, son succès à l'influence de *favorites ;* les *veuves* des rois Ezéchias et Josias soutinrent le parti opposé aux prophètes (p. 122, p. 183), ce qui permet de supposer qu'elles entendaient répudier des systèmes de gouvernement jadis appuyés par des rivales (1). En tout cas, il est curieux qu'il ne nous soit resté aucune indication sur les raisons qui amenèrent Ezéchias et Josias à adopter la politique chère aux *gerim* d'Iahvé ; Isaïe ne nous a même pas appris comment son ennemi Sebna fut disgrâcié. On a le droit de supposer que les auteurs, partisans de la théocratie, n'avaient pas intérêt à trop faire la lumière.

Tout le mal provenant de quelques hommes, on ne saurait être trop inexorable contre ces ennemis du bonheur universel. Nos révolutionnaires de 93, qui étaient à la fois très optimistes et très philantrophes, croyaient se montrer héroïques en envoyant à l'échafaud les gens qui empêchaient le bien de se réaliser ; ils sacrifiaient leur sensibilité au désir d'assurer l'avenir du monde. J'estime que le même état d'âme explique la cruauté de la législation deutéronomique ; Renan ne veut pas croire que les contemporains de Josias aient pu prendre au sérieux des règles que le Moyen Age devait appliquer à la lettre (p. 218) ; cette sup-

(1) Renan suppose que les femmes, à cause de leur goût pour le luxe, étaient fort opposées aux prophètes ; mais il ne paraît pas évident que ceux-ci aient interdit le luxe ; ils ont seulement critiqué le luxe chez leurs ennemis. L'histoire a très souvent montré des concubines soutenant des réformateurs

position est en pleine contradiction avec l'esprit général de l'œuvre de Jérémie et avec la logique de l'optimisme.

L'optimisme des prophètes, combiné avec le légitimisme, explique ce qu'on nomme leur messianisme (1). Le légitimiste suppose qu'il y a dans le principe même de la royauté une vertu cachée, qui assure à la vérité son triomphe infaillible après quelques éclipses ; quels que soient les malheurs d'une époque, il ne faut jamais désespérer ; on sait qu'il paraîtra un roi qui gouvernera suivant la loi de Dieu. Le mal ne peut jamais être que temporaire et le découragement est illogique.

Les prophètes se représentèrent l'avenir du monde d'après les idées que leur suggérait le spectacle des royautés absolues, gouvernées par le caprice de favoris. Iahvé opérera une purgation de la terre analogue aux révolutions qui bouleversent un empire oriental quand le souverain change de système : le bourreau devient le premier personnage de l'Etat et les supplices ne cessent point. Ce sera le « jour de Iahvé » qui hantera toujours l'esprit des prophètes et qui finira par engendrer en Israël des actes de folie (2). Lorsque les méchants auront été

(1) Après la disparition de la royauté, l'essentiel de l'idée de légitimité subsista : on continua à raisonner comme s'il y avait toujours un descendant de David à la tête du peuple. On pourrait dire que la légitimité passa en fait de la famille de Salomon à son temple.

(2) La *folie messianique* a sévi plusieurs fois au début de l'ère chrétienne : sous Trajan les Juifs de Cyrène, s'imaginant que « le jour de colère contre les païens était arrivé et qu'il était temps de préluder aux exterminations messianiques, se mirent en branle comme pris d'un accès démoniaque » (*Evangiles*, p. 504). — Cinquante ans auparavant, il y avait eu de terribles massacres de Juifs en Orient, même chez les Parthes qui n'étaient pas intéressés à la guerre de Rome contre les révoltés de Judée (*Antéchrist*, p. 240). Renan donne un tas de mauvaises raisons pour expliquer ce fait : la haine du paysan, du noble, du citoyen, contre le boutiquier et l'étranger ; la mauvaise humeur d'une société aristocratique contre une société humble ; l'envie que les païens ressentaient en voyant les Juifs si heureux dans leur vie de famille. Il me semble bien

exterminés, alors la terre deviendra un paradis terrestre et c'est avec raison que Renan compare les rêves d'Ezéchiel à ceux de Fourier (p. 406).

Les rêveries messianiques correspondaient parfaitement à un genre de vie qui s'était réalisé, en grande partie, autour du temple : une utopie n'a, en effet, de popularité que si elle renferme une très grande dose de réalité contemporaine. Autour du temple devait naître et se développer un idéal de vie cléricale, pacifique et fainéante.

Après l'exil la littérature prophétique disparut assez rapidement (1) et c'est là un des phénomènes les plus étranges de cette histoire. La situation dans laquelle se trouvait la société juive ressemblait fort à celle de nos démocraties modernes : tant que la noblesse et la royauté ont été redoutées, les *amis du peuple* n'ont pas cessé de ridiculiser les travers, de proclamer les scandales et de dénoncer les abus de pouvoir qu'ils pouvaient découvrir dans les classes aristocratiques ; mais aujourd'hui les *amis du peuple* se permettent une infinité de fantaisies auxquelles on fait à peine attention.

Il y a donc deux morales : l'une assez basse à l'usage des démocrates et l'autre très rigide à laquelle devraient

---

plus vraisemblable de supposer que, depuis longtemps, les idées messianiques étaient connues dans les villes d'Asie et qu'on savait que les Juifs attendaient l'heure propice pour procéder aux massacres messianiques. Lorsque la révolte de Judée éclata, il sembla que l'heure était venue et les païens prirent l'offensive pour ne pas être attaqués à l'improviste.

(1) D'après Renan le dernier morceau du recueil prophétique serait contemporain de Néhémie (tome IV, p. 141) ; il ne semble plus possible, cependant, de placer, comme il le faisait, le Second-Isaïe avant la chute de Babylone ; on trouve dans cette œuvre une connaissance géographique qui indique un temps où les Juifs commerçaient avec les îles de la Méditerranée. Il faut observer que Isidore Loëb a rapproché le Second-Isaïe et « la littérature des pauvres » dont les Psaumes sont l'expression ; il se pourrait que le Second-Isaïe eût été introduit dans le recueil prophétique assez longtemps après que le prophétisme avait cessé.

se soumettre les antiqnes ennemis du peuple. Tant que celui-ci est persuadé que ses gouvernants ne forment pas une classe distincte — et cette croyance est le grand dogme de la démocratie — les gouvernants n'ont pas à se préoccuper des critiques; mais la situation change quand les socialistes et surtout les anarchistes expliquent aux prolétaires que la démocratie est un mensonge, que leurs prétendus représentants ne représentent que des intérêts opposés à ceux de la masse, que l'égalité légale n'empêche nullement un gouvernement de classe. A ce moment toutes les anciennes invectives lancées jadis par les démocrates contre l'aristocratie se retournent contre les nouveaux dirigeants.

Tant qu'il avait existé une cour à Jérusalem, les hommes du temple, se trouvant en opposition d'intérêts avec elle, s'étaient senti des trésors d'amour pour le peuple et avaient exprimé, avec beaucoup de virulence, la protestation de l'opprimé. Il serait impossible de comprendre l'histoire de Jérémie, si on ne supposait qu'il était soutenu par un parti populaire puissant : la peur que pouvait inspirer son caractère de prophète ne suffit point pour expliquer la liberté dont il jouissait. Renan se demande pour quels motifs le gouvernement se montrait si patient, et il suppose que c'était « en souvenir des relations [de Jérémie] avec Josias et des égards dont on l'avait vu entouré » (tome III, p. 276) ; je crois, au contraire, que les gens de la cour avaient peur qu'une révolution n'éclatât si le gouvernement se montrait trop sévère pour l'illustre agitateur (1). Nous voyons par le livre de Jérémie qu'un autre

(1) Les conservateurs se montrent assez généralement timides en présence des forts ténors de l'opposition. — Les textes sont parfois contradictoires : quelquefois il semble que le peuple veut tuer Jérémie, d'autrefois il le défend (Jérémie, XXVI, 8, 16, 24).

prophète qui disait les mêmes choses que lui, fut obligé de se sauver en Egypte, y fut poursuivi et fut mis à mort (Jérémie, XXVI, 20-23).

Lorsque la royauté eut disparu, il n'y eut plus à Jérusalem de division apparente de classes ; les pauvres n'en furent pas moins malheureux ; les Psaumes exprimèrent, bien des fois, les lamentations des gens pieux que malmenaient des riches pervers ; mais ces lamentations ne prenaient plus la forme d'une littérature inspirée par la lutte de classe (1). Dans nos démocraties modernes, on dénonce journellement la corruption des parlementaires, mais ces attaques n'ont point l'allure de celles qui étaient autrefois dirigées contre la royauté ; tout le monde comprend, en effet, que, si corrompu que puisse être le parlementarisme, c'est au fond la démocratie, et personne n'oserait se déclarer l'ennemi de la démocratie. On peut voir, par le peu de succès qu'obtiennent les anarchistes, qu'il est dangereux d'attaquer la démocratie dans un pays qui ne comprend pas l'existence des classes d'origine économique et ne conçoit que les classes de régime nobiliaire. Si corrompus que fussent les prêtres, on ne pouvait les traiter à Jérusalem comme on avait traité les gens de l'ancienne cour.

Lorsque les Séleucides voulurent assurer le pouvoir à des Juifs hellénisants, la séparation des classes apparut de nouveau, avec la plus grande clarté et un nouveau prophétisme surgit ; ce fut le temps du livre de Daniel. Les

(1) Il ne faut pas prendre à la lettre la *pauvreté* dont il est question dans les Psaumes ; c'est ce que fait judicieusement observer Isidore Loëb (*op. cit.*, pp. 21-22). — Le premier Evangile a pris des précautions pour éviter les contre-sens que pouvait provoquer le mot pauvre ; il parle des *pauvres en intention* et des *affamés de justice* ou de vertu (Mathieu, V, 3 et 6) de manière à ce qu'on ne crût pas que les Béatitudes s'adressaient aux misérables (p. 9). Renan a très souvent confondu les sens du mot pauvre et il a attribué à la littérature juive une portée qu'elle n'a pas eue.

chefs de la révolte contre les Séleucides, devenus maîtres de Jérusalem, estimèrent qu'ils ne pouvaient se livrer facilement à leur despotisme qu'en ne se donnant point pour des princes laïques et ils devinrent grands prêtres ; cette habile tactique leur réussit assez bien. Ils eurent quelquefois à lutter contre une violente opposition des gens dévots, mais le prophétisme ne se réveilla pas contre eux, même après qu'ils eurent joint le titre de roi à celui de pontife et qu'ils eurent eu l'impudence de se proclamer philhellènes. Les pharisiens les poursuivirent de haines atroces et les Asmonéens gouvernèrent souvent par la terreur : l'an 95 Alexandre Jannée fut insulté pendant qu'il officiait à la fête des Tabernacles et six mille hommes périrent dans la répression de l'émeute, d'après Josèphe (tome V, pp. 108-115). Les hommes pieux se contentèrent de soupirer après un roi envoyé par Iahvé et de rêver de chimériques espoirs (1).

---

(1) Les *Psaumes de Salomon* pourraient être considérés comme une tentative de néo-prophétisme ; c'est un ramassis de lieux communs empruntés à l'ancienne littérature prophétique. On place cette composition après l'an 63 (c'est-à-dire après la prise de Jérusalem par Pompée) : celui ci avait supprimé la royauté des Asmonéens et il n'y avait grand courage à demander un roi nouveau de la race de David (ou rappelant les anciens rois de cette race). C'est d'ailleurs « un ouvrage d'une grande banalité » au jugement de Renan (tome V, p. 218).

IV

Le parti de la guerre et le parti de la paix à Jérusalem. — Les fléaux de Dieu et les troupes mercenaires. — Abaissement de l'idée royale. — Influence des Juifs babyloniens. — Dévotion des gens qui vivent de faveurs. — Triomphe des rigoristes. — Disparition de la famille de David.

Pendant la période assyrio-babylonienne, il y eut constamment lutte entre deux partis dans Jérusalem : l'un réclamant la résistance et conseillant l'alliance avec les autres pays que menaçaient les rois de l'Orient ; l'autre demandant que l'on se soumît de bonne grâce. Les prophètes soutinrent le deuxième parti qui aujourd'hui nous semble avoir tout à fait manqué d'héroïsme ; Jérémie défendit l'idée de la soumission dans les moments les plus critiques et Renan s'efforce de trouver des motifs de l'ordre le plus élevé pour excuser une conduite si peu patriotique (1).

Au premier abord, il semble que les prophètes soutenaient l'opinion la plus sage et qu'il était absurde de s'engager dans une lutte disproportionnée entre des souverains aussi redoutables que ceux d'Assyrie et de Babylone. Si, comme il paraît très vraisemblable, l'armée judéenne était surtout formée de mercenaires, le parti de la guerre ne considérait pas les choses à un point de vue politique,

---

(1) M. Maurice Vernes pense que toute la littérature prophétique a été fabriquée après l'exil ; il dit que si on admet l'historicité des récits relatifs à Jérémie, celui-ci apparaît presque comme un traitre (article *Hébreux* dans la *Grande Encyclopédie*, tome XIX, p. 982, col. 2).

mais au point de vue des intérêts et de l'honneur de l'armée. Des gens de cœur pouvaient tenir longtemps dans une ville bien fortifiée : l'art des sièges était alors dans l'enfance et les Assyriens étaient restés trois ans devant Samarie, qui était une bicoque en comparaison de Jérusalem : l'exemple de Tyr était de nature à encourager les soldats à la résistance. Les guerres de ce temps-là n'étaient point poursuivies avec la tenacité que montrera Rome ; les expéditions les plus importantes étaient souvent interrompues par des révolutions de palais ou par des invasions imprévues. Les hommes de guerre pouvaient donc sans déraison réclamer la lutte à outrance. Une fois engagé dans la lutte, il ne fallait pas faiblir, car on ne pouvait espérer réussir que par une obstination absolue : toute défaillance devait amener l'écrasement ; aussi on comprend très bien que les militaires se soient indignés contre Jérémie qui décourageait la défense (Jérémie, XXXVIII, 4).

Les gens du temple voyaient les choses sous un autre aspect. Une soumission prompte et franche pouvait n'entraîner aucune conséquence fâcheuse pour le temple, et la conservation de ce grand édifice était la base de leurs moyens d'existence. La prise d'assaut de Jérusalem devait avoir, au contraire, les conséquences les plus graves ; on supposait que le vainqueur ne respecterait pas le temple ; en admettant qu'il le respectât, le culte se trouverait probablement impossible. Sans doute, depuis la disparition des reliques nationales, il n'y avait plus à craindre que le vainqueur enchaînât Iahvé (1) dans les temples de Babylone, mais il était à prévoir qu'il emmènerait en captivité

---

(1) On peut se demander si cette considération ne fut pas de quelque poids dans l'esprit des rois Ezéchias et Josias. Ils pouvaient craindre que Iahvé ne restât pas dans *leur temple*, s'il prenait fantaisie à un vainqueur d'emporter les reliques nationales.

les descendants de Salomon ; et alors Iahvé abandonnerait peut-être Jérusalem. Cette idée était fortement ancrée dans l'esprit juif, car, lorsque les exilés rentrèrent, ils eurent soin de se faire accompagner par un prince royal pour être assurés que Iahvé rentrerait avec eux.

On a souvent reproché aux boutiquiers de manquer de patriotisme ; quand ils parlent de leur horreur pour la guerre, de la fraternité universelle et des progrès humanitaires, il faut entendre qu'ils défendent leurs intérêts matériels menacés par des perturbateurs. Les groupes qui vivent d'œuvres pies, de consultations canoniques et de pèlerinages, sont dans la même situation que les boutiquiers et ils sont pour la tranquillité. Plus tard les grandes révoltes des Juifs contre Rome n'eurent point pour elles la majorité des docteurs, et il semble même qu'au temps des Macchabées les dévots fussent plus disposés à faire la paix avec les Séleucides qu'à soutenir les héros de l'indépendance. La conduite des prophètes ne doit donc pas nous surprendre ; elle était commandée par les intérêts des *gerim* de Iahvé, dont ils exprimaient les tendances.

J'ai déjà dit que les prophètes judéens étaient des littérateurs et qu'au temple existaient des écoles et des cercles de rhétorique ; il faut donc s'attendre à trouver chez eux des raisonnements fort éloignés de ceux que forme généralement la logique populaire. On se demanda comment un dieu aussi sagace que le dieu salomonien ne défendait pas mieux les honnêtes gens contre les barbares Assyriens. La réponse qui fut donnée à cette question, eut une importance énorme sur l'histoire : les prophètes dirent que les chefs des invasions exécutaient les consignes de Iahvé, qu'ils étaient les *fléaux de Dieu*. Les crimes inexpiables de Manassès, le successeur d'Ezéchias, qui avait placé une idole d'Astarté au temple, servirent à rendre compte de

tous les malheurs d'Israël (tome III, p. 324). Jérémie donna, d'après Renan, une forme presque définitive à cette philosophie « qui est devenue celle de Bossuet et du catholicisme moderne » (p. 283) ; — « c'est du livre de Jérémie, l'un des plus dangereux du Canon biblique, que sont venus ces hideux prosternements devant le massacre accompli, qui ont si souvent souillé le langage catholique » (p. 288). Il ne manque dans la partie authentique de Jérémie que la conception de la suppression du fléau de Dieu au moment où il cesse d'être utile ; mais il me semble que le principe ne pouvait guère être mis en doute dès ce temps, car la ruine de Ninive montrait que les puissants destructeurs d'empires que Iahvé avait suscités, disparaissaient parfois misérablement de la scène.

Pour bien comprendre la valeur de cette théorie, il faut se rappeler que Iahvé est devenu un *dieu de rhéteurs* et que, par suite, il ne fait plus la guerre de ses propres mains ; les soldats sont, à ses yeux, comme aux yeux de ses *gérim*, des mercenaires. Les soldats mercenaires des rois de Juda n'étaient pas aimés par les dévots et le grand développement que prirent partout les troupes de ce genre, avait quelque chose d'effrayant : « Le mercenaire, dit Renan, devenait le maître du monde ; ... maintenant on apprenait la guerre comme un métier avantageux. Aux classifications des âges primitifs, où les hommes étaient agriculteurs, bergers, chasseurs, brigands, vient s'ajouter la catégorie de celui qui se vend à un autre pour tuer et se faire tuer » (tome II, pp. 456-457). L'expérience contemporaine, surtout en France, nous apprend qu'il n'y a pas de profession qui soit plus antipathique aux intellectuels et moins intelligible pour eux que la profession des armes ; il n'en était pas autrement pour les prophètes de Jérusalem. Le fléau de Dieu, c'est le mercenaire barbare qu'un dieu civilisé envoie

faire des expéditions et auquel il donne une prime proportionnée à ses fatigues. Ezéchiel promet à Nabuchodonosor le pillage de l'Egypte en compensation du siège de Tyr qui a échoué ; et, comme le dit Renan « il y a là une raison de haute théologie » (tome III, p. 356) ; c'est l'application de la théorie des fléaux de Dieu ramenée à son principe économique.

Cette doctrine grandit beaucoup encore Iahvé et étendit indéfiniment le territoire soumis à sa volonté capricieuse ; mais elle eut pour conséquences de beaucoup diminuer le prestige des trônes. Le roi de Judée perdit quelque chose de son ancienne autorité comme tous les chefs d'armée. Jadis le temple avait été sa chapelle et les prêtres des officiers de sa maison (1) ; maintenant le temple et son sacerdoce participent plutôt de la gloire de Iahvé que de celle des rois ; les *gerim* de Iahvé sentent qu'ils pourraient vivre sans la protection royale et ils n'accordent plus à la famille de Salomon que juste la considération qui est commandée par leurs intérêts.

Le roi va devenir un grand officier du temple et un mercenaire : Ezéchiel donnera un corps définitif aux conceptions prophétiques en faisant intervenir dans les cérémonies un *nasi* dépourvu de pouvoir temporel. Je ne crois pas, avec Renan, que la vieille maison royale soit encore répudiée (p. 304, pp. 406-407), car on n'ose pas encore imaginer un temple de Iahvé sans la présence d'un prince salomonien ; mais tout pouvoir effectif est retiré au *nasi* qui est « un roi de parade, ... pourvoyeur de victimes, figurant liturgique, ayant pour fonction presque unique de pré-

(1) Cette situation apparaît encore très nettement sous Achaz, au temps des premières invasions assyriennes ; le roi est allé à Damas et il y a vu un autel qui lui a plu ; il ordonne aux prêtres d'en construire un pareil et on lui obéit ponctuellement, encore qu'il ne soit pas un souverain parfaitement observateur de la Loi (tome II, p. 516).

sider à un culte dont le maintien ne dépendait pas de lui » (p. 407).

L'histoire d'Israël pendant la captivité présente un fait qui semble assez paradoxal au premier abord. Les prêtres avaient été transportés en Babylonie avec la famille royale : pourquoi les exilés ne construisirent-ils pas un temple à Iahvé et s'obstinèrent-ils à rêver la restauration de Jérusalem ? On peut supposer qu'un tel plan n'aurait pu convenir aux intérêts des gens du temple : un sanctuaire dédié à un dieu vaincu dans la gigantesque Babylone aurait pu satisfaire les besoins religieux des seuls déportés, mais on pouvait craindre qu'il ne rapportât pas beaucoup d'argent. On pouvait espérer, au contraire, que Jérusalem restaurée retrouverait son ancien prestige auprès des populations syriennes et reprendrait son ancienne prospérité. Maintenant que la royauté était si fort abaissée, le descendant de Salomon était un bien petit personnage à côté de ses grands aïeux ensevelis à Jérusalem ; c'était seulement dans la ville de leurs tombeaux que l'on pouvait être certain de rencontrer Iahvé ; on voulait rétablir le culte avec l'aide d'un prince royal, mais on ne considérait pas qu'un tel principicule fût suffisant. La restauration se fit sous la direction d'un prêtre et d'un *nasi*, Zorobabel, issu de la maison de Salomon ; mais au bout de quelques années, le *nasi* disparut et fut jugé trop peu important pour être conservé ; nous verrons, un peu plus loin, comment se produisit probablement cette révolution : les tombeaux des rois suffirent désormais pour sanctifier Jérusalem.

Après la restauration il y eut beaucoup de luttes intestines et toujours le parti le plus fanatique l'emporta : cela paraît être à Renan l'application d'une singulière loi historique : « Dans l'histoire d'Israël le parti le plus orthodoxe l'emporte toujours » (tome IV, p. 101); mais il y a des

raisons assez simples pour expliquer ce phénomène. Les Juifs de Jérusalem vivaient, en grande partie, aux dépens de leurs coréligionnaires restés en Babylonie (1) ; ceux-ci nous sont, maintes fois, signalés comme étant, à la fois, riches, influents, et très zélés pour la stricte observance de la Loi ; le parti exalté, soutenu par les Babyloniens, devait donc l'emporter.

Mais qu'étaient ces Juifs babyloniens dont l'intervention fut si décisive ? Nous n'avons pas de renseignements précis sur leur mode d'existence ; mais, par analogie avec ce que nous savons de la vie des Juifs au temps des rois perses et grecs, nous pouvons nous faire une idée exacte de la leur. L'idéal de la littérature juive se maintient tellement immobile durant tant de siècles que nous avons le droit de supposer qu'il remonte jusqu'à ces temps. Le personnage idéal est le bon domestique que l'on rencontre dans tous les romans juifs : « Néhémie, Zorobabel, Daniel, jusqu'à un certain point Esdras, commencent par être pages à la cour » (p. 159). Le livre d'Esther, qui probablement ne renferme rien d'historique (2), a été le chef-d'œuvre de cette littérature (3). « La bassesse, dit Renan, l'amour des em-

(1) On peut se demander si l'exclusivisme des chefs de la restauration n'a pas eu pour cause le désir de ne point partager avec les gens du nord qui demandaient à participer à la reconstruction du temple. Cette hypothèse paraîtra d'autant plus vraisemblable que sous Néhémie il fallut limiter le nombre des habitants de Jérusalem sans doute pour ne pas être obligé de gaspiller les ressources ; naturellement les chefs du peuple s'établirent dans la ville sainte (tome IV, p. 84).

Dès ce temps commence le régime que Renan définit ainsi : « Une aristocratie de pauvres, n'ayant d'autre occupation que la méditation de la Loi, envisageant comme un de ses droits d'être nourrie par les autres communautés du monde » (tome V, p. 234). Cette situation dure encore, d'après ce qu'il nous apprend dans l'*Antéchrist* (pp. 546-547) ; les quêteurs de Jérusalem circulent dans tout l'Orient.

(2) M. Théodore Reinach pense que ce livre est une imitation d'une légende babylonienne (*Revue des études juives*, 1er semestre 1899, p. 13).

(3) Reuss dit qu'aucun livre, à l'exception de la Thora, n'a été aussi

plois vils, l'absence de sentiment moral, la haine du reste du genre humain y sont portés à leur comble » (p. 161).

Renan a donc raison de supposer que l'*économie de la domesticité* date des premiers temps de l'exil. « Beaucoup de Juifs s'engagèrent dans la domesticité de la noblesse chaldéenne » (tome III, p. 384) et quelques-uns « devenaient riches, presque toujours en servant les vices ou le luxe de leurs vainqueurs » (p. 383).

Les riches parvenus de la Babylonie voulaient être certains d'obtenir les faveurs des grands au moyen de la protection que Iahvé accorde à ses fidèles serviteurs ; aussi n'hésitaient-ils pas à se soumettre à une très stricte obéissance de la Loi. Quand ils envoyaient de l'argent à Jérusalem, ils voulaient que cet argent leur procurât des bénéfices certains et qu'il fût donc employé à exécuter des rites parfaitement corrects ; ils avaient pour cela tout intérêt à ce que le temple fût rempli de docteurs étudiant la casuistique des rites dans tous ses détails, pour que les sacrifices produisissent tous les effets qu'on attendait d'eux. Les Babyloniens devaient donc soutenir le parti qui se montrait le plus scrupuleux.

Il est facile de comprendre aussi pourquoi le peuple de Jérusalem fut toujours du côté des rigoristes ; plus tard il soutint énergiquement les pharisiens (1). Renan croit expliquer ce fait en disant qu'en « religion il faut être dur, [que l'on] gagne plus d'âmes fortes par la rudesse que par

---

populaire chez les Juifs que cette histoire (*La Bible, Littérature politique et polémique*, p. 282).

(1) Les femmes furent généralement très ardentes pour le parti pharisien, non point parce que « l'abdication de la raison plaît aux femmes » (tome V, p. 48), mais parce qu'elles sont particulièrement portées vers la *religion de la faveur*. C'est pour cette raison que les « courtisanes [romaines] étaient presque toutes dévotes à Isis et à Sérapis » et non pour les raisons qui auraient fait ressembler les cultes orientaux au christianisme, comme semble le croire Renan (*Marc-Aurèle*, pp. 573-574).

la tolérance et la largeur » (tome V, p. 54). Ce goût du peuple pour les prescriptions minutieuses est assez facile à comprendre : toutes les petites gens de Jérusalem étaient intéressées à la prospérité du temple et avaient toujours peur que quelque rite mal accompli ne décidât Iahvé à déserter son temple favori ; il fallait au moins maintenir la bonne renommée des sacrifices faits par les riches banquiers de la Dispersion.

On ne tenait pas beaucoup à la sainteté des prêtres et Renan donne de cela une très mauvaise raison : « L'homme pieux prête, sans s'en douter, d'étranges raisonnements à la Divinité ; on dirait, à voir certains raisonnements de la piété, que l'absurdité est une manière d'offrir à Dieu ce qu'il demande avant tout, l'abnégation de la raison, le respect » (tome IV, p. 277). Il ne faut pas chercher des manifestations de la piété dans ces sacrifices offerts par des gens riches pour obtenir la prospérité de leurs affaires — et peut-être même, plus d'une fois, la réussite d'opérations louches. La pureté morale des prêtres était chose fort négligeable pour l'exécution du mandat qui leur était confié par leurs clients ; ce mandat était presque de nature magique et portait sur des actes tout matériels. On se passait d'un *nasi* salomonien ; mais on n'osait pas se passer de prêtres sadokites, dont la famille était censé remonter aux temps de la fondation de la royauté.

L'influence des Babyloniens nous donne probablement l'explication de la disparition du *nasi* ; les documents sont extrêmement obscurs sur ce point ; on a supposé que cette révolution fut « causée par l'or apporté de Babylone » (tome IV, p. 42). Un prince salomonien, si petit que fût son train de maison (1), était toujours un personnage

(1) Zorobabel n'était certainement pas en position de remplir le rôle que Ezéchiel avait assigné au *nasi ;* ses revenus ne lui auraient pas permis

prodigieusement noble, qui devait avoir bien peu d'égards pour des parvenus. Ceux-ci, dans aucun pays du monde, ne supportent sans colère l'orgueil des grandes familles déchues ; ils croient que la noblesse du sang est tenue d'accepter une certaine équivalence avec l'aristocratie financière lorsqu'elle cesse d'être riche et que les financiers ont beaucoup d'or (1).

Les Babyloniens étant les grands clients du temple, il n'y avait pas grand danger à essayer, de concert avec eux, une révolution qui supprimerait le *nasi* salomonien et ne laisserait subsister que les prêtres sadokites. Le temple était alors élevé et la présence d'un prince royal pouvait paraître moins nécessaire qu'au moment de la fondation ; maintenant Iahvé était réconcilié avec Jérusalem et si, on s'apercevait que sa faveur n'était plus aussi assurée, on en serait quitte pour trouver un autre prince : en Orient on trouve toujours des rejetons de familles éteintes quand on en a besoin. L'experience montra qu'on pouvait se passer de *nasi* ; l'industrie cléricale de Jérusalem étant demeurée prospère sans les descendants de David, personne ne se préoccupa plus d'eux jusqu'au premier siècle de notre ère.

---

d'assurer le service du temple. Cette raison économique ne fut, sans doute, pas étrangère à sa disparition. Le sacerdoce préféra s'entendre avec de riches clients que de s'obstiner à défendre les droits d'un prince pauvre.

(1) Les questions de mariage occupent une grande place dans l'histoire sociale. Je pense que les mesures si rigoureuses prises contre les mariages mixtes furent la conséquence de rancunes des parvenus. Ces mesures vexaient beaucoup les familles de la vieille noblesse qui ne trouvaient pas facilement des femmes israélites de leur rang pour leurs fils et refusaient de leur faire épouser les filles d'anciens domestiques enrichis.

V

Le judaïsme passe dans le monde grec. — Mépris pour les cultes idolâtriques expliqués par l'évhémérisme. — Impuissance des dieux protecteurs des dynasties. — Idoles chez les marchands et dans la maison. — Prospérité des fidèles. — Pharisaïsme. — Esprit magique. — Libre pensée et ritualisme. — Déisme philosophique. — Morale juive.

Après la conquête macédonienne le judaïsme est décidément dans la Dispersion ; les affaires de Judée deviennent tout à fait secondaires et la révolte contre les Séleucides serait un épisode négligeable, si elle n'avait donné naissance au livre de Daniel. Lorsqu'on ne tient pas compte de ce fait, on ne peut comprendre l'histoire des pharisiens ; ceux-ci sont surtout connus pour la minutie de leurs règles, dont l'Evangile s'est souvent moqué ; mais, depuis assez longtemps, les auteurs israélites mettent en lumière les immenses services que les pharisiens rendirent à leur religion en permettant de se passer du temple. Les pharisiens travaillèrent à ce qu'on a appelé la laïcisation du judaïsme, en constituant un culte indépendant du sacerdoce (1) : c'est à cause de cette concurrence que les sadducéens étaient leurs ennemis déclarés.

Les Juifs de la Dispersion avaient besoin d'un culte qui pût se pratiquer partout ; ils se réunissaient pour prier et des liturgies durent se constituer d'assez bonne heure à leur usage ; il arrivera un temps où la synagogue devien-

(1) J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, pp. 142-144. Isidore Loëb, *La littérature des pauvres dans la Bible*, p. 145. Israël Lévi, *Revue des études juives*, 1er semestre, 1896. p. 164, p. 178.

dra un lieu sacré, analogue à un temple (1). Pour créer ce mouvement de décentralisation, les laïques de la Dispersion furent très heureux de trouver le concours de savants canonistes qui, à Jérusalem même, établissaient des collèges de piété en concurrence avec le temple.

Sous les rois grecs, l'économie de la nation juive fut à peu près la même que sous les rois de Perse ; les Juifs surent obtenir les bonnes grâces des souverains et ceux-ci les protégèrent souvent contre la mauvaise humeur de la bourgeoisie hellénique. Le fermage des impôts fut une source de grosses fortunes ; en Egypte la douane du Nil rendit quelques Juifs « prodigieusement riches » (tome V, p. 236). Le fermage des impôts ne peut être lucratif en Orient que si on a la faculté de commettre beaucoup d'exactions, ce qui exige que l'on possède la faveur de très hauts personnages de la cour. Deux de ces financiers sont parvenus à la célébrité par leurs tours d'adresse ; « Joseph, fils de Tobie [neveu du grand prêtre Osias III], habile intrigant, s'insinua dans les bonnes grâces de Ptolémée par les bassesses et les bouffonneries qui ont réussi auprès des khédives de tous les temps, acquit des richesses colossales et eut un fils nommé Hyrcan, qui distança beaucoup son père en souplesse et en friponnerie » (tome IV, p 274).

Bien évidemment une minorité infime parvenait ainsi à la fortune ; mais il ne faut jamais baser l'idéologie sur la statistique : les idées d'un peuple correspondent toujours aux conditions d'existence d'un groupe très réduit. Durant les guerres napoléoniennes bien peu de soldats devinrent généraux, mais tous se conduisaient comme s'ils avaient eu leur bâton de maréchal dans leur giberne ; il n'y a pas beaucoup d'Américains qui deviennent millionnaires, et cepen-

(2) *Talmud de Jérusalem*, tome VI, pp. 235-240.

dant toute la vie américaine fonctionne comme si chaque citoyen était destiné à devenir chef d'une grande entreprise. Il importe donc assez peu de savoir combien de Juifs arrivaient à obtenir la faveur royale. Il suffit de constater que dans la Dispersion les idées étaient fondées sur l'idéal du parvenu.

La situation ordinaire des Juifs restait toujours fort petite, d'après Renan. « Ils plaisaient par leur modestie, leur humilité. Ils étaient bons commerçants, bons domestiques, très laborieux, très portés aux études... La régularité de leur vie, la sûreté de leur moralité leur assuraient, dans les positions médiocres dont ils se contentaient, les places d'hommes de confiance. C'étaient des commis excellents. Ils étaient, pour de hautes classes politiques, fondées sur la conquête, un inappréciable instrument d'administration et de gouvernement » (tome IV, pp. 210-211).

La fortune du livre d'Esther nous fournit un témoignage important sur l'état d'esprit des Juifs grecs. L'ancien conte oriental était dépourvu de tout caractère religieux ; on le compléta par de « longues et belles prières, très dévotes » (tome V, p. 80) ; cette correction qui fut regardée comme fort heureuse (1), changea le caractère de cette vilaine histoire ; la piété juive fut ainsi associée aux bassesses et aux horreurs de ce roman dépourvu de toute moralité. Nous pouvons conclure de ce fait que l'économie de la domesticité n'avait fait que se renforcer dans la Dispersion (2) et que la fréquentation des Grecs n'avait pas introduit chez les Juifs l'idée de l'honneur du *citoyen*.

Nous allons maintenant chercher comment les conditions

(1) Josèphe utilise le livre d'Esther complété.

(2) Lorsque Josèphe alla à Rome demander la grâce de prêtres que le procurateur avait renvoyés devant l'empereur, il fut introduit chez Poppée par un mime juif; aussi n'a-t-il pas manqué de représenter Poppée comme « une pieuse personne » (*Antéchrist*, pp. 158-159, p. 29).

de l'existence des Juifs agirent pour consolider, compléter et coordonner leurs traditions et finalement donner au monothéisme sa forme définitive. Dans l'histoire antérieure, nous n'avions pu saisir que des points isolés et il ne semble pas qu'avant leur contact avec les Grecs, les Juifs aient jamais eu de besoins logiques un peu prononcés : maintenant ils vont mieux grouper leurs tendances, et il sera très facile de rattacher celles-ci aux conditions d'existence. Nous trouverons ici une application de la classification de l'activité, qui a été examinée à la fin de l'Introduction.

Nous continuons ainsi à rattacher les sentiments religieux aux bases historiques qui leur fournissent leurs déterminations ; nous avons pu, en suivant cette méthode, éviter bien des erreurs et mieux comprendre la littérature prophétique que ne l'avait fait Renan, tout dominé par de pures considérations idéologiques. Quand il s'agit de raisonner sur les idées que les peuples anciens se faisaient du pouvoir d'un dieu, on est souvent trompé par les exagérations rhétoriques des invocations : un dieu local est constamment vanté comme le maître absolu du monde (1) de même que les amants proclament que leur amour actuel est le premier qu'ils aient connu et le dernier qu'ils ressentiront. En se tenant fermement attaché aux bases déterminantes, on peut saisir l'exacte vérité.

A. Les légendes grecques révélèrent aux Juifs l'indignité des dieux en l'honneur desquels se célébraient des fêtes pompeuses dans les cités les plus policées ; ils cherchèrent à se rendre compte de l'origine de ces cultes et ils accueillirent avec empressement les explications de l'*evhémérisme*. Ayant peu de goût pour la mythologie, les

---

(1) Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, tome I, p. 101 et p. 464. Il dit qu'on est parfois tenté de prendre tous les dieux chaldéens pour les doublets d'un même dieu (p. 645).

Juifs ne furent pas plus choqués que les Romains par cette théorie qui réduisait les histoires divines ou héroïques aux proportions d'anciennes aventures vulgaires de personnages divinisés. Habitués à voir en Orient les princes traités comme des dieux, les Juifs trouvaient tout naturel de regarder les dieux comme d'anciens souverains auxquels on rendait un culte.

Il ne semble pas qu'à Rome l'*évhémérisme* ait eu de graves conséquences ; les Romains, détachés de tout dogme et peu soucieux de légendes, ne virent pas dans cette théorie une menace pour la religion (1). Chez les Juifs il en fut tout autrement et ce genre d'explication devint un facteur important du mépris pour le paganisme. Des gens qui occupaient tant d'emplois dans la domesticité royale, savaient bien quels étaient les vices et les faiblesses de ces maîtres que le peuple adorait. Un des plus curieux épisodes de la Bible grecque est le conte des pages de Darius ; Renan trouve très fin « le petit tableau de la concubine du roi, assise à côté de lui, prenant sa couronne, se la mettant sur la tête et lui donnant une tape sur la joue, ce que le roi trouve charmant » (tome IV, p. 180). L'introduction d'une telle historiette dans le livre sacré de la nation prouve que les Juifs n'étaient pas dupes du cérémonial des cours, qu'ils respectaient seulement en apparence la majesté des princes et qu'ils ne pouvaient avoir qu'un souverain mépris pour les naïfs adorateurs des rois. A plus forte raison combien ne devait pas leur paraître imbécile de prendre pour de vrais dieux d'anciens souverains remontants à des époques grossières !

(1) G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, tome II, pp. 123-124. Renan regardait l'évhémérisme comme naturel aux Sémites (*Journal asiatique*, 1er semestre 1859, p. 431) ; il est probable que cette interprétation des légendes convient à tous les peuples qui sont nuls au point de vue théologique.

L'auteur du livre de la *Sagesse* a bien vu quelle grande force le paganisme tirait du prestige du beau et il a cherché à prémunir ses coréligionnaires contre cette fascination. Renan trouve que les arguments mis en avant sont ceux d'un barbare : « Le goût de l'art en religion, dit-il, est bien aussi quelque chose : les races qui ne l'ont pas sont mal placées pour juger celles qui le possèdent » (tome V, p. 337). Il faut expliquer la théorie de la *Sagesse* par les habitudes professionnelles des Juifs ; l'auteur raisonne en marchand et il observe que l'artiste, par cupidité ou par flatterie, n'a pas représenté les rois comme ils sont ; il faut donc, quand on est en présence d'une belle statue, ne pas se laisser aller à l'admiration, car un portrait qui n'est pas ressemblant, n'a pas de valeur aux yeux de notre marchand. Grâce à ce sophisme on ne se laissera plus séduire par l'art.

Ce qui se passait dans les cultes asiatiques ne justifie que trop ce que la *Sagesse* en rapporte et je crois que Renan se trompe quand il dit que nous avons là « un tableau tout à fait trompeur » (p. 337). Nous connaissons par Josèphe une aventure vraiment extraordinaire qui arriva à Rome sous Tibère : une dame romaine alla passer une nuit dans le temple d'Isis où le dieu Anubis lui avait fait demander de venir ; un chevalier, avec la complicité du prêtre, remplaça le dieu ; et la dame eût été fort heureuse des marques de faveur que lui avait données Anubis si le coupable n'avait lui-même révélé la fraude (Antiquités, XVIII, III, 4). Les Juifs, par leurs situations domestiques, étaient à même de connaître beaucoup d'actes immoraux qui dépendaient des superstitions, et leur mépris pour l'idolâtrie ne pouvait que s'en accroître.

B. Au temps de la Dispersion l'instabilité des gouvernements grecs fut extrême et fort gênante pour les hommes d'affaires. Les Juifs ne prenaient nulle part aux révolutions.

« Comme sujets fidèles, dit Renan, ils n'avaient pas d'égaux.... Jalousés par la population, ils se mêlaient peu des questions dynastiques, *étant toujours pour le plus fort*. La fidélité pour le souverain légitime était une des qualités dont ils se vantaient le plus ;... mais quand le souverain était tombé, ils ne couraient pas après lui et ils assuraient son successeur du même attachement » (tome V, p. 224 ; cf. tome IV, p. 264). La pratique conduisit donc les Juifs à considérer les questions politiques comme tout à fait secondaires et à regarder tous les pouvoirs en conflit comme étant également susceptibles d'être exploités : « Israël, dit Renan, a pour règle de ne pas se mêler des querelles qu'ont entre eux les puissants. Il se contente d'en profiter » (tome III, p. 458).

L'expérience montrait, en même temps que l'instabilité des empires, la nullité de la force des dieux que les rois avaient honorés pour assurer leur prospérité ; et tandis que les païens s'épuisaient pour le néant (comme on lit dans Jérémie, LI, 58), Israël ne cessait de s'enrichir ; il fallait donc penser que le Dieu d'Israël exerçait sur le monde une influence prépondérante. L'idée que les souverains païens ne sont que des mercenaires, employés par le Dieu d'Israël, devenait encore plus forte qu'autrefois.

Il est possible que des souverains païens aient fait faire des sacrifices au temple ; mais il est bien probable aussi que Josèphe a fort exagéré ces incidents qui paraissent assez douteux à Renan (tome IV, p. 202, p. 211, p. 264). Au fond, il importe fort peu de savoir ce qui s'est passé en réalité ; la seule chose qui nous intéresse est l'idée que les Juifs se formaient à ce sujet. La conception du rôle mercenaire des souverains que Iahvé employait pour exécuter ses ordres, trouvait une expression très claire dans ces histoires : on pouvait se consoler de quelques avanies en

pensant qu'Alexandre le Grand et Antiochus le Grand avaient été pleins de déférence pour le sacerdoce de Jérusalem ; les légendes racontées dans la Dispersion supprimaient tout doute sur la toute-puissance de Iahvé.

C. Lorsque les Juifs furent établis dans des pays de grande industrie, ils virent que les idoles n'étaient pas des *reliques nationales*, dont l'origine était mystérieuse, mais des *meubles* que l'on fabriquait dans les mêmes ateliers et que l'on vendait dans les mêmes bazars que les objets les plus communs ou les moins respectables. Le marchand ne traite pas les idoles, dont il tient boutique, avec plus de respect que les autres marchandises de même valeur ; si elles sont en métaux précieux et qu'elles ne trouvent pas acheteur, on les jette au creuset et elles sont transformées en bijoux. L'argument fondé sur le commerce des idoles se trouve déjà dans Jérémie, qui connaissait bien l'Egypte (X, 3-16) ; le Second-Isaïe le reprend (XLVI, 6-7) ; mais il est surtout développé dans la *Sagesse*, dont l'auteur était alexandrin (1).

Ceux des Juifs qui vivaient dans la domesticité, voyaient que les idoles ne diffèrent nullement des meubles que l'on déplace sans la moindre déférence et qu'on nettoie avec le premier torchon venu. S'ils se montraient insolents envers un dieu de la maison, leurs actes n'étaient point punis par ce dieu : on trouvera plus tard dans le Talmud des allusions à des grossièretés ou des obscénités commises pour braver les idoles ; ce ne sont certainement pas des hypothèses purement imaginaires. Le Talmud décide (2) qu'on n'abolit point le caractère idolâtrique d'une statue en crachant dessus, ou en urinant devant elle, ou en la couvrant

(1) Saint Justin insistera aussi beaucoup sur le caractère commercial des idoles (*I Apologie*, 9).

(2) *Talmud de Jérusalem*, tome XI, p. 227.

d'ordures; les docteurs ont insisté sur cette casuistique dans l'intention de marquer l'impuissance des idoles ; elles restent des faux-dieux et elles ne peuvent tirer vengeance du pauvre esclave juif qui les a profanées (1).

Nous savons que le prosélytisme obtenait un grand succès auprès des femmes ; l'argument tiré de la profanation des idoles domestiques devait faire sur elles une très grosse impression.

L'expérience journalière montrait aux Juifs la protection de Iahvé qui leur faisait « obtenir de bonnes places d'intendants, de chambellans, de domestiques favoris auprès de grands personnages » (tome III, p. 467). Jadis, les réfugiés avaient dit à Jérémie que tous leurs malheurs provenaient de ce qu'ils ne faisaient plus de sacrifices à Astarté (p. 375) ; maintenant de tels discours n'auraient plus eu de sens commun ; la faveur du Dieu d'Israël était reconnue comme un fait incontestable.

Cette *théologie économique* offusque Renan ; il se demande pourquoi Israël conçoit l'action de Iahvé sous une forme aussi subordonnée : « Certes, il serait plus logique qu'il fît de son protégé un grand personnage. Mais Iahvé est un Dieu profond dans ses desseins. Il préfère avoir le cœur des rois dans la main que de régner lui-même. Israël aura les bonnes grâces des puissants ; les puissants devront leur puissance au degré de bienveillance qu'ils auront pour lui » (p. 468). On voit qu'il ne peut se tirer d'embarras que par des plaisanteries ; tout est simple, au contraire, quand on considère que cette théologie s'est modelée sur les conditions d'existence des Juifs de la Dispersion.

---

(1) Voici une étrange imagination talmudique : Sabbataï de Oulam entra dans le temple de Péor, « accomplit un besoin et s'essuya au nez de Péor. Tous ceux qui l'apprirent, louèrent l'homme pour cette action et dirent : Jamais personne n'a aussi bien agi que lui » (*Talmud de Jérusalem, loc. cit.*, p. 51).

Nous venons d'examiner le judaïsme dans ses rapports avec le monde païen au milieu duquel il existait ; nous allons maintenant le considérer d'une manière abstraite, c'est-à-dire le séparer des influences extérieures et voir comment il se présente à l'état complètement isolé.

Les Juifs de la Dispersion ne pouvaient point prendre part aux rites du temple et ils n'y participaient qu'au moyen de leur argent (tome V, p. 233) ; nous avons vu qu'avec l'aide des pharisiens de Jérusalem, le judaïsme se transforma pour s'accommoder aux besoins de la Dispersion ; le temps que nous examinons est encore loin de celui où on enseignera que Dieu entre dans la synagogue quand il y a dix personnes réunies pour prier (1) ; mais le mouvement est commencé ; la difficulté est de concevoir une communication possible entre le laïque et Dieu. Abraham avait conversé avec Iahvé, et des promesses de protection perpétuelle avaient été faites à sa postérité. Les docteurs pharisiens trouvèrent un moyen très facile pour assurer le passage direct de la prière de la synagogue à Dieu ; ils enseignaient qu'il fallait imposer aux fidèles une pureté analogue à celle que l'on exigeait des prêtres. J. Derenbourg regarde (2) les esséniens comme étant simplement des pharisiens exagérés ; nous savons qu'ils n'allaient pas au temple et que leurs règles de pureté étaient prodigieusement minutieuses.

Il paraît certain que les règles pharisiennes ne purent s'imposer sans opposition ; pendant la guerre de Titus, on établit les *Dix-huit mesures* destinées à mieux isoler les Juifs ; après la catastrophe les critiques ne manquèrent pas ; mais on ne revint pas en arrière et même, chose plus

(1) Au traité Berakhoth du Talmud de Babylone ; traduit dans le premier volume du *Talmud de Jérusalem*, p. 240.

(2) J. Derenbourg, *op. cit.*, p. 168.

surprenante, la rigueur ne cessa de s'accroître (1). Cela semble, au premier abord, inexplicable ; mais il s'agissait d'assurer la marche de la prière vers le ciel, la communication du fidèle isolé avec Dieu, la transformation du laïque en grand-prêtre : aucune rigueur n'était trop grande pour produire un tel résultat. Plus les circonstances étaient critiques, moins on avait d'espoir de relever le temple, plus aussi il était nécessaire de rendre le Juif parfaitement apte à converser avec le Dieu d'Israël, comme un Abraham (2).

La pureté qu'il s'agissait d'obtenir était, comme celle des prêtres, purement rituelle ; on était donc conduit à donner une place prépondérante à des institutions qui sont fortement apparentées avec le *tabou* des sauvages. Il ne faut pas trop se scandaliser de cela, car, dans nos sociétés contemporaines, il ne manque pas de survivances de ce genre : dans les pays protestants, l'observation du dimanche a tous les caractères d'une coutume magique du même genre que le *tabou*.

L'expérience montre que des prescriptions très sévères sont acceptées sans difficulté par les hommes qui pratiquent l'économie de la faveur ou celle où le hasard domine ; Renan compare les anciens Juifs aux « piétistes protestants d'Angleterre et d'Amérique, *sabbatistes fougueux et excellents banquiers* » (tome IV, p. 272). Il est pro-

(1) J. Derenbourg, *op. cit.*, p. 275, p. 315. On posa comme règle que : « toute mesure légale pour laquelle une assemblée doctrinale est prête à se sacrifier, finit par avoir une base immuable » (*Talmud de Jérusalem*, tome II, p. 331). Il est clair que cette raison a été donnée après coup par des canonistes.

(2) Le Talmud nous apprend que Dieu vient placer son oreille près de la bouche de l'homme qui se place dans un coin de la synagogue et qui y prie à voie basse ; il observe que Dieu est pour le Juif un Dieu très proche (*Talmud de Jérusalem*, tome I, pp. 154-155). Il y a une grande analogie entre cette doctrine et celle qu'on trouve dans Mathieu sur la prière faite en secret (VI, 6). Cette proximité de Dieu exige une pureté extrême.

bable que si la communauté juive de Rome était si scrupuleuse (*Saint Paul*, p. 104), c'est qu'elle avait un besoin tout particulier de trouver des appuis auprès de grands personnages.

Nous allons maintenant examiner comment le judaïsme conçut les rapports de l'homme, sinon avec le surnaturel, du moins avec ce qui dépasse les limites de la vie usuelle. Nous avons déjà indiqué dans l'Introduction (chap. VII) l'importance de ce système, qui se retrouve, avec diverses variétés au cours de l'histoire du christianisme et qui semble, tout particulièrement, propre à préparer le jugement sur une religion.

a) La magie s'introduit avec la plus grande facilité dans les habitudes d'une société livrée au hasard : l'Amérique n'est pas seulement le pays des grands spéculateurs, c'est aussi celui des *médiums*. La magie contemporaine a la singulière prétention d'être expérimentale et scientifique ; la magie juive était surtout médicale et par suite scientifique (1) : on comprend ainsi comment les magiciens juifs pouvaient pulluler et exercer leur industrie sans trop enfreindre les anciennes dispositions qui condamnaient les sorciers : *ils faisaient de la science*.

La magie semble avoir pris dans le monde antique de l'importance au fur et à mesure que les religions nationales disparaissaient. On n'avait plus aucune confiance dans des cérémonies accomplies par des fonctionnaires de la cité, que l'on savait ne posséder aucune supériorité sur leurs concitoyens et qui étaient les premiers à sourire du rôle qu'on leur faisait jouer ; mais on avait confiance dans des guérisseurs qui passaient leur vie à étudier de vieux livres fort mystérieux où avait été, croyait-on, résumée

(1) Pour les rabbins la magie est la *science grecque* (J. Derenbourg. *op. cit.*, p. 361).

l'expérience des anciens sacerdoces. Les superstitions nationales n'avaient eu aucune prétention scientifique ; on les remplaçait par d'autres ayant une allure savante.

b) L'expérience américaine nous montre encore que les spéculateurs avisés qui acceptent si facilement des idées magiques, réduisent à une extrême ténuité leur théologie. C'est ainsi que l'unitarisme a pu occuper une si grande place de nos jours : dans l'article consacré à vanter l'œuvre de Channing, Renan reconnaît que la théologie de cet illustre Américain est sans grande portée métaphysique : « Sa théologie est au fond tout ce que peut être la théologie au XIXe siècle et en Amérique, plate, simple, honnête, pratique, une théologie à la Franklin » (*Etudes d'histoire religieuse*, p. 377). Renan, se plaçant au point de vue abstrait de la dogmatique, ne voit à signaler qu'un problème relatif à la dose de surnaturel que le monde moderne peut supporter ; il ne cherche pas à savoir si l'ordre social d'Amérique ne serait point en relation étroite avec cette « humilité » de la théorie religieuse.

Le judaïsme est aussi pauvre que le protestantisme américain à ce point de vue ; dans les luttes des docteurs « dont le Talmud nous a conservé les principaux traits, dit Renan, il n'y a pas un mot de théologie spéculative » (*Vie de Jésus*, p. 17). Plus tard, il revient sur cette question, en parlant de la composition de Talmud : « Ce peuple a fondé Dieu et jamais peuple ne s'est moins occupé de discuter sur Dieu. Un trait de grand bon sens fut d'avoir cherché comme base de la communion religieuse la pratique et non les dogmes. Le chrétien tient au chrétien par une même croyance ; le juif tient au juif par les mêmes observances. En faisant porter l'union des âmes sur des vérités de l'ordre métaphysique, le christianisme prépara la voie à des schismes sans fin ; ... le judaïsme écarta

de son sein les disputes théologiques.... Etre obligé de croire à quelque chose est un vrai non-sens, tandis que le plus grand rigorisme peut s'allier avec une entière liberté de penser » (*Eglise chrétienne*, pp. 248-249). Mais comment peut-on trouver des libres penseurs qui acceptent les ennuis des pratiques rituelles ? Renan ne se le demande point : des considérations magiques peuvent seules expliquer ce phénomène (1).

Il ne manque pas d'auteurs juifs qui aient écrit sur les attributs de Dieu ; mais, il semble qu'ils ont subi des influences extérieures et qu'ils ont plutôt fait de la littérature que de la métaphysique (2). Ceux qui ont parlé des dimensions du corps de Dieu n'ont certainement pas pris au sérieux ces jeux d'imagination (3). Le Talmud renferme des passages qui provoquent la stupéfaction des chrétiens quand ce livre est mis sous leurs yeux pour la première fois. On y lit, par exemple, que Dieu prie au ciel, qu'un jour de Grand Pardon, le pontife rencontra dans le sanctuaire Aktriel (la couronne divine) qui lui demanda sa bénédiction (4). Les docteurs considéraient comme probable que Dieu porte des phylactères et ils voulaient savoir quels versets de la Bible y étaient enfermés (5).

---

(1) Renan rapporte qu'un de ses amis qui était « scrupuleux talmudiste » et libre penseur, lui expliquait ainsi sa conduite : « La pauvre humanité n'a pas assez d'intelligence pour supporter deux libertés à la fois... On fait ce qu'on veut ; mais on croit ce qu'on peut. Pour moi, j'aime mieux me priver éternellement de viande de porc que d'être obligé de croire aux dogmes de la Trinité et de l'Incarnation » (*Eglise chrétienne*, pp. 83-84). Cette explication n'est pas suffisante ; il y a un postulat magique sous-entendu.

(2) Isidore Loëb, article : *Cabbale*, dans la *Grande Encyclopédie*, t. VIII. p. 588, col. 1 et p. 589, col. 1.

(3) Isidore Loëb, *loc. cit.*, p. 589, col. 1.

(4) Traité Berakhoth du Talmud de Babylone, traduit dans le tome Ier du *Talmud de Jérusalem*, pp. 244-245.

(5) Traité Berakhoth, *loc. cit.*, pp. 240-241.

Chez d'autres peuples ces contes auraient donné naissance à une mythologie, mais chez les Juifs la notion de Dieu était tellement menue qu'on pouvait composer toutes sortes de fables sur Dieu sans jamais toucher à sa réalité. Exposant la fameuse controverse de 1240 sur le Talmud, qui amena la destruction d'un si grand nombre de manuscrits, Isidore Loëb dit (1) : « L'*agada*, ce sont ces jeux d'esprit où se complaisait et se délassait, après l'étude sérieuse, l'imagination des docteurs et où elle se donnait libre carrière. Aller prendre au sérieux et traiter gravement ces contes merveilleux, ces légendes, toutes ces inventions folles, mais souvent délicates et poétiques, des rabbins de Babylone, c'est commettre la plus lourde bévue ».

Très souvent ces contes ont un but d'enseignement : ainsi le Talmud nous apprend, lui-même, que si Aktriel demande sa bénédiction au grand prêtre, c'est qu'il ne faut jamais regarder comme indifférente la bénédiction d'un particulier (2) ; de même si on parle de la prière et des phylactères de Dieu, c'est pour montrer l'importance énorme des préceptes relatifs à ces deux choses. Dieu est bien des fois le type de l'Israélite pieux (3). Tout cela

(1) *Revue des études juives*, 1880, p. 255.

(2) Cette parabole n'est pas sans analogie avec l'interprétation que les rabbins donnaient du passage de la Genèse où nous voyons Dieu se tenir debout devant Abraham (Genèse, XVIII, 1-2) ; cette anecdote doit nous apprendre à nous tenir debout devant les vieillards (*Talmud de Jérusalem*, tome VI, p. 65).

(3) Par exemple dans la controverse de 1240 on relevait que Dieu, dans l'intérêt de la paix, a menti en répétant les paroles de Sara pour que Abraham ne fût pas offensé d'être traité de vieillard (Genèse, XVIII, 13) ; — qu'il a conseillé à Samuel de dissimuler le but de son voyage à Bethléem pour éviter que Saül ne tuât le prophète (I, Samuel, XVI, 2) ; — que depuis la destruction du temple, il n'a plus qu'une demeure de quatre coudées dans laquelle il étudie le Talmud ; — qu'il étudie ou « myaude » la Loi durant trois heures par jour, qu'il ne s'est pas amusé depuis la ruine du temple et qu'il enseigne la Loi aux enfants le soir au lieu de

manque de goût (1) suivant notre jugement moderne ; mais que de livres de piété catholique manquent aussi de goût ! Les erreurs littéraires des anciens Juifs sont bien plus excusables que celles des chrétiens contemporains, parce que leur religion laissait Dieu fort indéterminé.

Le monothéisme juif plaçait Dieu dans une sphère si éloignée de nous qu'il devenait tout à fait inutile de raisonner sur lui ; les rites seuls avaient de l'utilité ; on a souvent dit que le déisme de nos spiritualistes modernes diffère très peu en pratique d'un athéisme ; il en était de même chez les Juifs et Renan peut écrire : « Peuple étrange et fait pour présenter tous les contrastes. Il a donné Dieu au monde, et il y croit à peine. Il a fondé la religion, et c'est le moins religieux des peuples » (tome V, p. 181). Le judaïsme se trouvait ressembler ainsi beaucoup à la philosophie grecque qui se bornait à affirmer l'existence d'un principe supérieur à l'homme et qui ne parlait des relations de ce principe avec le monde que sous forme poétique.

c) Quand on s'occupe de morale, on se borne, le plus souvent, à énoncer des formules sans chercher à trouver les principes de détermination et les résultats auxquels on aboutit dans la réalité. Cependant deux morales très différentes peuvent avoir des maximes fort semblables ou même identiques ; et on a mis souvent en parallèle les principes évangéliques avec ceux des rabbins. Renan dit que Jésus adopta un enseignement déjà existant « mais en

---

jouer avec Léviathan comme il faisait autrefois (*Revue des études juives*, 2e semestre 1881, pp. 42-44).

(1) On relevait dans la même controverse que Dieu a péché en diminuant la lune et qu'il a institué le sacrifice du bouc d'expiation à la nouvelle lune à cause de ce péché (Nombres, XXVIII, 15). — Un rabbin aurait entendu Dieu sur le Sinaï se plaindre d'avoir fait un serment contre Israël et demander qui pouvait l'en relever ; les docteurs auraient reproché à leur collègue de ne pas avoir acquiescé à cette demande (*loc. cit.*, pp. 39-46).

le pénétrant d'un esprit supérieur » (*Vie de Jésus*, p. 85). « La morale ne se compose pas de principes plus ou moins bien exprimés. La poésie du précepte, qui le fait aimer, est plus que le précepte lui-même, pris comme une vérité abstraite. On ne peut nier que ces maximes empruntées par Jésus à ses devanciers ne fassent dans l'Evangile un tout autre effet que dans l'ancienne Loi, dans les *Pirké Aboth* ou dans le Talmud » (p. 88). La comparaison ne saurait se faire de texte à texte ; il faut prendre les ensembles et chercher l'esprit général qui se réalise dans chacun d'eux. Je ne vois pas que Renan ait fait cette recherche (1).

Chez les Juifs la morale est fondée sur un *profit matériel et prochain* ; le juste sera récompensé par la longévité, la prospérité de ses affaires et les joies de la famille ; il n'y a pas d'éthique plus utilitaire (2). Il faut observer aussi qu'elle est toute pénétrée d'esprit magique : les fautes contre la propreté peuvent être aussi graves que ce que nous regardons aujourd'hui comme les seules fautes morales ; on pourrait dire que nous sommes en présence d'une éthique d'hygiène magique ou de *tabou* (3).

---

(1) Le principe de la morale chrétienne est l'amour pour le Christ qui a aimé les hommes jusqu'à mourir pour eux dans un supplice ignominieux.

(2) Dans le livre de Tobie, cette morale utilitaire a été exposée avec une extrême naïveté : les héros vivent vieux et sont très riches. « Quand le juste souffre, dit Renan, c'est une punition de ses fautes ou de celles de ses pères. Mais s'il s'humilie et s'il prie, Dieu lui pardonne et le rétablit dans un état prospère. *Pécher, c'est donc être ennemi de soi-même* » (*Eglise chrétienne*, p. 235). Renan se demande comment il aurait pu y avoir des gens assez stupides pour être méchants, si la récompense avait été aussi certaine que l'affirment les Psaumes. « Des gens si avisés sur ce qui rapporte, et si assurés que la vertu est le meilleur des placements, devraient tous être vertueux » (tome IV, p. 140).

(3) Lorsque saint Paul veut détourner les Corinthiens des lieux de plaisir, il raisonne en théologien du *tabou :* en s'unissant à la prostituée, on devient un seul corps comme elle et le corps du chrétien est un membre du Christ et un temple du Saint-Esprit (I, Corinthiens, VI, 15-19). Bien qu'il ne parle point des conséquences immédiates de l'impudicité, on peut, par

La morale antique avait eu jadis des raisons d'agir très efficaces ; mais elles dépendaient toutes de la constitution de la vieille cité militaire ; le point d'honneur du soldat en congé était le vrai ressort de cette éthique si souvent mal comprise. Depuis la dissolution des républiques grecques, il n'y avait plus de principe moral ; depuis que les citoyens riches s'étaient arrogé le droit de vivre à leur guise sans s'occuper des critiques de l'opinion, la licence s'était développée sans mesure dans les villes d'Orient ; le nombre des choses immorales qui disqualifiaient un homme respectable, diminuait de jour en jour, même à Rome. L'ensemble des préceptes juifs renfermait, avec beaucoup de puérilités, une excellente conception de la vie honnête ; en sorte que l'on devait regarder comme un progrès pour la moralité générale, les conversions des païens au judaïsme ; sans doute ils n'apprenaient rien qu'ils n'eussent pu trouver dans les livres des philosophes ; mais dans les livres les règles les plus sublimes n'étaient que de la littérature (1), tandis que chez les Juifs l'influence magique faisait règner une morale moyenne très convenable.

Les difficultés que le pharisaïsme créait pour entrer en relations commodes avec les païens, produisaient d'excellents résultats, car elles gênaient une large participation aux plaisirs de la jeunesse grecque ; les puérilités relatives à la pureté tendaient à enfermer le Juif dans le cercle de sa famille et, par suite, à perpétuer en Israël un type d'existence que les Grecs et les Romains admiraient

---

analogie avec ce qu'il dit des gens qui mangent l'Eucharistie sans en être dignes, croire qu'il regardait la maladie comme une punition de telles fautes commises contre le *corps* du Seigneur (XI, 29-30).

(1) Les historiens de la philosophie ne semblent pas avoir assez observé que les morales prodigieusement sublimes ne correspondent généralement à aucune réalité. Cela est évident pour les stoïciens qui s'amusèrent à fabriquer des paradoxes moraux.

chez leurs propres ancêtres, mais qu'ils ne pratiquaient plus. On ne peut donc pas dire que les précautions prises par les fanatiques aient été perdues pour la moralité.

Renan croit, au contraire, que le talmudisme fut un danger pour les mœurs, qui « souffrirent un peu de tant d'atteintes portées à la nature ». Une morale se juge par la manière dont se pratiquent les relations sexuelles ; c'est un principe que l'on oublie trop souvent lorsqu'on doit apprécier les systèmes moraux de l'antiquité : « Le Talmud parle trop souvent de sujets lubriques, il suppose chez ses rédacteurs une imagination assez excitée. Au IIIe, au IVe siècle, les mœurs juives, *surtout celles des patriarches et des docteurs*, sont présentées comme tout à fait relâchées » (*Eglise chrétienne*, p. 254). Il est vrai que les témoignages que l'on a sont assez suspects ; on pourrait accumuler aussi des témoignages de Pères de l'Eglise sur le relâchement des mœurs chrétiennes ; cependant je serais fort disposé à admettre qu'il y a, dans cette accusation, une part de vérité ; car toute casuistique subtile conduit à des considérations absurdes, ridicules ou scandaleuses ; toute conception de la vie basée sur la magie obscurcit le sentiment moral ; partout l'art de trouver des excuses aux actes répréhensibles en les assimilant à des contraventions que l'on peut réparer, comme on répare un dommage, a été désastreux pour la conscience.

Je crois cependant que l'on a souvent exagéré l'influence que peuvent avoir eue, dans la pratique, certaines décisions fâcheuses que l'on rencontre dans le Talmud. Il y en a qui proviennent du temps de la guerre d'Adrien et que justifie l'énorme danger que couraient alors les Juifs ; une présomption de légitime défense fut ainsi introduite en faveur du Juif qui tue un païen ; c'est le sens d'une maxime fréquemment citée et qui semble comman-

der de tels meurtres (1). Les nécessités de la protection du groupe conduisirent à attribuer au chef le droit d'empêcher un Juif de déposer contre un de ses coreligionnaires devant un tribunal païen et celui de trancher les procès en faveur de ses compatriotes (2). Cette exagération de solidarité remonte sans doute à des époques sinistres et peut avoir paru justifiée par des considérations patriotiques. — N'avons-nous pas connu de nos jours le faux patriotique?

Il faut remarquer que le propre de la casuistique est de conserver soigneusement toutes les décisions, même les plus extravagantes, qui peuvent servir, dans des cas exceptionnels, et qui ne sont qu'à l'usage exclusif des puissants, auxquels on n'oserait imposer les règles communes (3). Ce système nous paraît aujourd'hui destructif de la morale, parce que nous sommes tout pleins de Kant et que l'utilitarisme nous semble méprisable ; il n'en était pas de même autrefois (4).

---

(1) *Revue des études juives,* 1880, p. 257.

(2) *Revue citée,* 1er semestre 1881, p. 267.

(3) *Revue citée,* 1880, pp. 257-259.

(4) Les règles relatives aux vœux peuvent paraître plus fâcheuses que celles que l'on a le plus souvent reprochées aux talmudistes. Isidore Loëb pensait que les rabbins avaient voulu combattre la superstition des vœux et leur enlever tout caractère obligatoire (*Revue citée,* 1er semestre 1881, p. 270). Les serments jouaient un très grand rôle dans les affaires : il faudrait savoir si les règles talmudiques nuisirent à la fidèle exécution des contrats.

VI

Justification des idées de Renan sur le caractère de la religion d'Israël. — Le surnaturel primitif. — Sentiment aristocratique des Juifs et ses conséquences. — Pourquoi on se convertissait au judaïsme. — Services rendus par le judaïsme au renouvellement chrétien.

Lorsqu'on examine le point auquel était parvenu le judaïsme au début de l'ère chrétienne, on trouve que Renan avait eu raison de le considérer comme une religion très voisine de celle des primitifs : on comprend donc qu'il ait rapproché le dernier terme et le premier de cette histoire et cherché à montrer que la famille d'Abraham était revenue aux conceptions essentielles de ses ancêtres. Mais il n'est pas nécessaire de supposer, comme il le faisait, que cette évolution s'était faite suivant un type hégélien et qu'il y avait eu une époque intermédiaire en opposition avec le commencement et la fin. Renan s'est évidemment laissé tromper par la littérature de l'époque moyenne et n'a pas tenu compte de la règle qui doit dominer toute étude sur le judaïsme, de la règle qui commande de ne pas attribuer aux formules un sens aussi précis que celui qu'on leur attribuerait dans les littératures classiques. De la littérature à la religion il y a, d'ailleurs, souvent bien loin (1).

Si les idées de Renan n'ont pas été mieux accueillies, c'est bien moins pour des raisons historiques que par suite

(1) Quoi qu'en pensent certaines personnes, la littérature est même un très mauvais témoin pour l'histoire sociale.

de préjugés philosophiques. Nous sommes habitués à admettre que les Grecs sont arrivés à la conception de l'unité divine par un effort prodigieux de la pensée et nous avons peine à admettre que des hommes sans haute culture aient pu être monothéistes par instinct. Il est vrai que Renan avait soin de signaler que le monothéisme attribué par lui aux Sémites nomades constituait un minimum de religion (*Journal asiatique*, 1er semestre 1859, p. 253) ; mais cela paraissait encore plus scandaleux, parce qu'on répugnait à admettre qu'on pût réunir ces deux notions : monothéisme et minimum de religion. Les protestants modernes ne croient-ils pas qu'ils font progresser le christianisme en rejetant le dogme trinitaire et se rapprochant du monothéisme juif ?

Autant que l'on peut raisonner sur des peuples primitifs, il semble que la religion commence par la reconnaissance expérimentale du surnaturel (1). Jacob a un songe à Béthel ; il reconnaît qu'il a dormi sur une terre redoutable ; il dresse une pierre et verse de l'huile sur elle pour la consacrer (Genèse, XXVIII, 16-18) ; voilà l'origine de la religion ; l'homme cherche à s'approprier, en quelque sorte, le surnaturel, par une pierre-témoin (2), à l'y fixer par des rites empruntés à la magie. L'ancienne Arabie était autrefois couverte de pierres levées, *ansab* ; « on les

(1) Les sociologues ont eu souvent la prétention d'expliquer ce phénomène ; j'estime que l'histoire doit accepter la croyance au surnaturel comme une donnée.

(2) Je ne crois pas avec M. Flach que le culte des pierres et des arbres tienne à la ressemblance que ces objets pouvaient avoir avec des formes humaines (Leçon du 20 avril 1904). Je rattache leur consécration à une manière de marquer l'appropriation : sur les arbres, les Australiens font des entailles à la hache (Leçon du 22 décembre 1897) ; les arbres figurent, à la fois, parmi les premières propriétés immobilières et parmi les premiers objets de vénération. Faute de pouvoir graver les pierres, on y fit un signe avec de l'huile.

tenait, dit Renan, pour des dieux. Quand la tribu décampait, elle laissait derrière elle ces dieux de pierre, que ceux qui venaient ensuite (1), entouraient des mêmes respects » (tome I, pp. 51-52). A mon avis Renan dépasse fort la pensée des primitifs, en leur prêtant l'idée d'attribuer une personnalité aux pierres levées (2) ; ce sont seulement des repères indiquant des lieux où le merveilleux peut se reproduire.

Chez les Romains la religion resta longtemps très archaïque et le surnaturel eut beaucoup de peine soit à se diviser, soit à s'anthropomorphiser ; de là résulte la grande obscurité que présente la théorie des *indigitamenta* ; on a pu se demander s'il n'y avait pas identité fondamentale entre beaucoup des manifestations divines nommées dans ces prières (3). Ce fut certainement la magie rurale qui opéra ici la division ; elle avait créé des formules pour tous les actes de la vie agricole ; on fut ainsi amené à supposer que chaque formule s'adressait à un être particulier ; mais ces êtres restèrent fort longtemps sans être représentés. Les Pères de l'Eglise qui ont beaucoup parlé de ces *dii certi*, avaient intérêt à renforcer leur personnalité pour les assimiler aux grands dieux et rendre ceux-ci ridicules : quoi de plus drôle, en effet, que de mettre dans l'Olympe Sterculus, le génie du fumier ? Ils puisaient leurs renseignements dans Varron et étaient frappés de voir que ces dieux sans images et sans histoire étaient antérieurs aux

(1) Ces pierres sacrées servaient aux nouveaux venus, comme la hutte du Fuégien sert, quand il l'a abandonnée, à ceux qui viennent se fixer temporairement sur le même canton ; à charge toutefois de la rendre au premier occupant s'il revient (Flach, leçon du 11 mai 1904).

(2) Toutes les explications animistes, si fort à la mode aujourd'hui, ont grand besoin d'être ramenées à des principes plus anciens ; l'animisme suppose déjà un très notable degré de réflexion.

(3) G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, tome II, pp. 130-131. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, tome I, p. 23.

dieux mythologiques en l'honneur desquels on célébrait les grandes fêtes officielles. Tertullien se demande si dans le passé Jupiter et Saturne n'ont pas été des rois ayant adoré Sterculus (Apologétique, 25). Leurs indications sont précieuses, parce qu'elles nous permettent de remonter dans l'histoire de la religion romaine jusqu'à l'époque où la personnalité des dieux (ou si l'on veut, la division du surnaturel) n'était pas encore marquée, à une époque antérieure à celle où la religion devint vraiment animiste.

Les anciens Juifs ressemblaient fort, à ce point de vue, aux Romains ; mais la magie resta chez eux bien plus rudimentaire encore et, les luttes nationales qui se rattachent à l'école d'Elie, ayant écarté les influences phéniciennes, la religion put demeurer fort étrangère à toute mythologie. Contrairement aux divinités orientales, Iahvé n'a pas de sexe, ce qui tient, sans doute, à ce qu'il demeura extrêmement peu déterminé jusqu'aux temps d'Elie. Le judaïsme offre ce spectacle tout à fait remarquable d'une religion qui ne se développe point, encore que le ritualisme y prenne une grande extension ; *la magie n'a pas eu de répercussion idéologique ;* elle put changer de formes sans que le fond tout à fait primitif de la religion changeât d'une manière appréciable.

C'est du côté de la magie qu'il faut plutôt étudier les particularités du judaïsme que du côté religieux ; Renan ne semble pas avoir remarqué cela. On a pu lui reprocher, non sans apparences de raison, d'avoir comparé la religion des patriarches à celle des Bédouins actuels ; si peu pratiquants que soient ces nomades, ils n'en ont pas moins subi l'influence musulmane. Il eût mieux fait de rapprocher les idées des Juifs et celles des Touaregs ; les Arabes regardent ceux-ci comme des hommes sans religion et, en tout cas, leurs mœurs n'ont pas été sérieusement influen-

cées par l'Islam. Chez les Touaregs, comme chez les Juifs, on trouve beaucoup de superstitions; mais la magie n'a pas produit le grossier fétichisme des nègres ; cette supériorité tient surtout au sentiment très aristocratique qui existe chez les Touaregs ; des guerriers nobles ne peuvent pas ressentir les mêmes terreurs que l'esclave. Ce sentiment aristocratique a une très grande importance pour apprécier l'histoire de la magie et on ne cesse pas de le rencontrer, très développé, chez le Juif, au travers de l'histoire ; ce sentiment est d'autant plus curieux à noter que nous ne sommes pas en présence de tribus guerrières ; il nous faut chercher à en expliquer l'origine :

1° La première raison me semble devoir être rattachée à la légende salomonienne ; tous les gens qui fréquentent le temple, participent à la sagesse du grand roi et sont, dans une certaine mesure, des lettrés ; ainsi le Juif aurait fondé, tout d'abord, sa noblesse sur la culture de l'esprit ;

2° Les légendes de la Genèse (quelle que soit leur provenance) ont eu pour effet de développer l'idée de la noblesse du sang. On ne saurait trop remarquer à quel degré cette noblesse se manifeste par le rôle attribué aux femmes ; les patriarches tiennent beaucoup à épouser des femmes de leur race ; Esaü ayant pris une femme hétéenne, Rébecca en éprouve du chagrin et c'est probablement une des causes qui lui fait concevoir l'idée de changer l'ordre de succession ; elle se sent tellement sûre d'elle-même qu'elle déclare à Jacob qu'elle prend pour elle la malédiction qu'il pourrait encourir (Genèse, XXVI, 34-35 et XXVII). Sara force Abraham à chasser Agar et Ismaël (1) ; Dieu intervient pour donner raison à Sara

(1) Pour comprendre toute la gravité de ce fait, il faut se rappeler que, suivant le code babylonien d'Hammourabi, la servante concubine peut être traitée en esclave si elle prétend s'égaler à sa maîtresse, mais qu'on

(XXI, 9-12).— C'est l'orgueil de la naissance qui a pu assurer la popularité de la circoncision (1) ;

3° Les règles de la pureté, en rapprochant les simples fidèles des prêtres, créèrent le sentiment de la noblesse sacerdotale, qui n'est pas la moindre en Orient.

Si médiocre que fût la situation du Juif dans la société païenne, il se regardait toujours comme un homme de haute caste et la magie ne pouvait produire sur lui les mêmes résultats que sur les païens ; la magie était enfermée dans des limites plus décentes ; et de là résultait une très grande supériorité du judaïsme sur les autres religions de l'Orient. Les exigences de la vie juive n'étaient pas beaucoup plus ennuyeuses que les innombrables exigences de la vie antique, toute chargée de cérémonial ; elles avaient l'avantage de procurer à ceux qui s'y soumettaient, un sentiment aristocratique qui ne doit pas être dédaigné quand on veut comprendre la propagande juive dans les classes moyennes.

Elles admiraient surtout dans le judaïsme, d'après Renan : « Ce sabbat si inspirateur de la piété ; ces précautions sur la nourriture qui, admises avec modération, inspiraient une sorte de respect de la vie matérielle et élevaient la propreté à la hauteur d'une morale ; ces fêtes pleines de joie et de contentement intérieur, ces mœurs disciplinées, ce repos en une conscience de l'univers, base presque indispensable de la moralité, ces récompenses futures promises à l'homme de bien » (tome V, p. 244). Le sabbat paraît surtout avoir exercé une très forte attraction ; c'est par le respect du sabbat que commençait le prosélyte, et

---

ne peut la vendre si elle a un enfant (articles 146-147). Abraham *dévoue* Agar et son fils en les chassant du désert, à la grâce de Dieu

(1) La grande importance attribuée au sabbat et à la circoncision serait postérieure à l'exil, d'après Renan (tome IV, p. 55).

Juvénal en parle comme d'une privation de plaisirs (Satire XIV, 105-106) ; il est donc probable que l'on regardait le repos sabbatique comme une abstinence hebdomadaire destinée à assurer la prospérité et la joie durant les autres jours de la semaine. Le sabbat n'est pas « inspirateur de piété », comme le dit Renan, mais c'est une pratique magique particulièrement facile à suivre. Les prescriptions alimentaires apparaissaient aussi comme des rites magiques ; mais quelle différence avec ce que l'on voyait dans les magies orientales dont raffolaient les Romains ! Nous sommes ici en présence d'une magie décente, aristocratique et relativement raisonnable.

Mais il peut sembler que les païens auraient pu choisir dans la magie les parties convenables et, en adoptant les opinions des philosophes spiritualistes, se créer une vie fort analogue à la vie juive sans se convertir au judaïsme. En fait, cela eût présenté d'énormes difficultés, parce que les usages traditionnels étaient bien autrement impérieux chez les anciens que chez nous ; on avait beau être philosophe et se moquer des divinités, de leurs prêtres et de leurs adorateurs, il n'en fallait pas moins participer à des cultes méprisables : en devenant juif on s'affranchissait de cette sujétion. Le judaïsme n'était pas, en effet, seulement une croyance individuelle, c'était aussi une institution reconnue : les communautés juives étaient assez puissantes pour faire respecter les droits de leurs membres (1) : l'an 14 avant notre ère, « les Ephésiens demandèrent que le droit de cité fût enlevé aux Juifs s'ils ne consentaient pas à participer au culte de Diane. La cause fut plaidée devant Marcus Agrippa par Nicolas de Damas, au nom d'Hérode,

(1) C'est aussi une des causes qui attirent au christianisme des adhérents dans les pays païens actuels ; les missionnaires, soutenus par les puissances européennes, peuvent faire respecter les droits de leurs convertis.

et les Juifs l'emportèrent » (tome V, p. 238). Seuls quelques hommes qui tenaient à parcourir la série des honneurs romains, pouvaient se trouver gênés par leur profession de judaïsme ; et encore semble-t-il qu'il y avait en faveur des Juifs une grande tolérance, car Tibère Alexandre, le neveu de Philon, parvint aux plus hautes dignités et contribua à la révolution qui mit Vespasien sur le trône en le faisant proclamer par les garnisons d'Egypte (*Apôtres*, p. 252 ; *Saint Paul*, pp. 166-167 ; *Antéchrist*, pp. 489-493).

Lorsqu'on n'y regardait pas de trop près, on pouvait croire que la philosophie était arrivée à construire un système offrant les plus grandes analogies avec le monothéisme juif. A l'époque de la haute culture grecque, les penseurs étaient parvenus à extraire des croyances populaires un résidu capable de satisfaire les esprits rompus aux disciplines logiques ; et, jusqu'à un temps très voisin du nôtre, ce résidu a été regardé comme formant la base de la *vraie religion*. En fait, cette théodicée naturelle n'a jamais offert de sens quand on la sépare des croyances religieuses qui en forment l'armature ; je crois que dans l'esprit des Grecs elle n'a jamais été autre chose qu'une charpente rationaliste des cultes traditionnels.

Les Juifs, qui ne comprenaient point parfaitement le génie hellénique, furent frappés de trouver tant de formules platoniciennes qui pouvaient s'appliquer à Iahvé ; ils expliquèrent cette coïncidence par des emprunts qui auraient été faits à leurs Ecritures par les auteurs païens et ils crurent ainsi démontrer que le judaïsme n'était pas un rêve de Barbares. Le lien qui existait entre la philosophie et la tradition helléniques fut ainsi complètement rompu et la véritable intelligence de la métaphysique antique fut perdue pour les écoles chrétiennes qui reçurent, sur ce point,

l'explication juive. Cette inintelligence de la philosophie eut de très grandes conséquences : les Pères de l'Eglise tirèrent du rapprochement établi par les Juifs un tout autre parti que ceux-ci ; ils annexèrent les procédés de raisonnement grecs à la religion et créèrent la théologie. Je crois que cette combinaison — une des plus étranges que connaisse l'histoire — n'aurait pu se produire s'il n'avait existé, tout d'abord, un fort préjugé relatif aux analogies existant entre la métaphysique grecque et la révélation.

Les différences doivent, aujourd'hui, attirer plus notre attention que les ressemblances ; ce sont les différences qui nous permettent de comprendre pourquoi le christianisme n'est pas né en Grèce. La philosophie ne parvenait à supprimer la complication mythologique et à parler de l'unité divine, qu'à la condition de placer le surnaturel dans un champ purement intellectuel, en dehors de toute expérimentation ; plus on raffinait cette métaphysique, plus on réduisait la *réalité* du divin et plus on faisait de Dieu un mécanisme à la fois nécessaire en théorie et inutile en pratique. Tout autre était la situation du judaïsme : ici le surnaturel était resté archaïque, diffus et indéterminé, mais expérimental ; ce surnaturel pouvait se prêter à beaucoup de combinaisons précises, pourvu que des conditions historiques nouvelles conduisissent à y concevoir une *économie*. L'histoire du dogme trinitaire nous paraît, aujourd'hui, fort peu intelligible parce que nous l'examinons d'un point de vue rationaliste avancé ; pour en comprendre la genèse, il faut se placer à un point de vue tout contraire, supposer un divin indéterminé, dans lequel l'expérimentation fait reconnaître des activités distinctes : l'inspiration des prophètes d'Israël et la révélation de Jésus conduisaient à établir une division qui prit une forme définitive à l'époque du montanisme.

Le judaïsme et la théodicée naturelle pouvaient se ressembler au point de vue abstrait ; mais dans la réalité historique ce sont deux choses opposées : d'un côté, on a une force diffuse qui va se déterminer ; de l'autre, un résidu mathématiquement unitaire, impropre à rien produire dans l'histoire tant qu'il reste isolé.

La philosophie de ce temps présentait un caractère fort remarquable et qui a beaucoup étonné les auteurs ; toutes les sectes, à l'exception de celle d'Epicure, cherchent à conserver le plus de contacts possibles avec les religions populaires et ont souvent d'étranges complaisances pour le charlatanisme (1). Le stoïcisme surtout paraît avoir une large part de responsabilité dans la décadence qui se produisit au premier siècle de notre ère. Je crois que cela peut s'expliquer sans très grande difficulté : les chefs d'école se rendaient bien compte que leur métaphysique supprimait pratiquement le divin et ils cherchaient à réintroduire un surnaturel expérimental, en empruntant aux superstitions contemporaines les pratiques qui semblaient produire une exaltation religieuse ; ils croyaient ainsi pouvoir créer une religion à la fois rationnelle et efficace.

Tous les efforts qui furent tentés pour produire une rénovation religieuse aboutirent à favoriser le progrès des superstitions ; les procédés magiques qui devaient être un accessoire, devinrent le principal, parce qu'il n'y avait point de barrières pour limiter leur importance croissante : les théories sur les idées ne pouvaient empêcher les divagations des gens affamés de merveilleux. Le christianisme fut attaqué, lui aussi, par les théosophies et c'est ce qui donne tant d'intérêt à la lutte soutenue par l'ortho-

(1) Boissier, *loc. cit.*, p. 129.

doxie contre les gnostiques : l'orthodoxie triompha ; parmi les raisons de sa victoire, il faut placer la tradition juive relative à la magie. Le judaïsme avait beaucoup de caractères magiques, mais il repoussait comme indignes la très grande masse des usages superstitieux ; le chrétien avait hérité de l'orgueil juif et il l'avait encore développé, par suite des sentiments que provoquaient en lui les sacrements ; non seulement il était instruit d'une science divine, il appartenait à la famille adoptive d'Abraham, et sa sainteté était supérieure à celle des prêtres, mais il était le compagnon de Jésus. Un prodigieux mépris pour les cultes mystérieux, admirés par les païens, se manifeste dans toute la littérature chrétienne. La magie se trouvait ainsi efficacement arrêtée. Les gnostiques voulaient qu'on rejetât l'Ancien Testament (1) ; je crois que l'Eglise fut heureusement inspirée en restant fortement attachée à la tradition juive (2).

On peut donc dire que le judaïsme rendit de très grands services à la nouvelle religion : 1° par l'analogie toute formelle qu'il avait reconnue entre le monothéisme juif et la théodicée grecque, analogie qu'il prenait pour une ressemblance profonde, il rendit possible aux chrétiens l'emploi des méthodes de la métaphysique et ouvrit la porte à la théologie ; 2° par le caractère extraordinairement archaï-

(1) Au XVIe siècle, la Réforme utilisa beaucoup le sentiment de fierté juive pour combattre les superstitions médiévales ; c'est la Bible qui fut sa principale force.

(2) Quand les Barbares se convertirent, ils conservèrent beaucoup de leurs superstitions, qui furent parfois tolérées par l'Eglise ; Renan n'explique pas bien ce phénomène : « Tout païen qui embrasse le christianisme, au IIe ou au IIIe siècle, a horreur de sa vieille religion ; celui qui le baptise lui demande de détester ses anciens dieux. Il n'en est pas de même pour le paysan gaulois, pour le guerrier franc ou anglo-saxon ; sa vieille religion est si peu de chose qu'elle ne vaut pas la peine d'être haïe ou sérieusement combattue » (*Marc-Aurèle*, p. 631). Je crois que c'est à la rupture avec toute culture juive qu'il faut surtout rapporter ce changement.

que de la conception de son surnaturel, il pouvait être le berceau d'une renaissance religieuse ; 3° par tout un ensemble de traditions, il fournissait des armes contre l'invasion de superstitions qui étouffèrent la pensée antique.

Nous sommes ainsi amenés à nous représenter le rôle du judaïsme autrement qu'on ne fait d'ordinaire. Aux premiers siècles de notre ère, la civilisation occidentale était menacée d'être submergée par les superstitions d'Orient et elle n'était pas en état de se défendre : les derniers philosophes allaient être de ridicules thaumaturges. Le christianisme se trouva prêt à prendre la direction du monde et à sauver une partie de la culture antique ; mais il ne put accomplir cette grande œuvre que grâce aux moyens de défense que lui procura le judaïsme. Si je ne me trompe, le génie hébraïque aurait donc rendu à la civilisation moderne des services bien autrement grands que ceux que lui attribue Renan ; car c'est à son héritage que nous devrions d'être demeurés en contact avec la tradition classique.

VII

La littérature judéo-alexandrine et ses causes économiques. — L'idéalisme moral de Philon. — Son système allégorique. — Absence de système. — Rapprochements avec l'ancienne littérature chrétienne. — Prétendue influence de Philon sur la théologie. — Raisons de la place que Philon occupe au IVe siècle.

Beaucoup de personnes croient que c'est dans la littérature judéo-alexandrine et surtout dans Philon qu'il faut aller chercher la source de la philosophie chrétienne, l'origine de la synthèse qui se serait produite entre les courants juifs et grecs. On a supposé qu'on pourrait, en approfondissant ce sujet, ramener l'histoire du christianisme primitif à une véritable évolution parfaitement claire du judaïsme hellénisé. Le début étant déjà fort éloigné, au moment où le christianisme commençait à se répandre, on n'aurait à considérer que des formes régulières d'une transformation parvenue à sa période normale.

Il faut, pour bien entendre les problèmes qui se rattachent à cette littérature, se rendre un compte exact de son caractère particulier. La très grande masse était formée de pièces fausses destinées à tromper les Grecs sur les relations de leur culture avec la tradition hébraïque (tome IV, pp. 241-248). Isidore Loëb expliquait cela d'une manière un peu singulière : les adversaires des Juifs étant souvent des polémistes peu consciencieux, les Juifs dédaignèrent la controverse avec eux et, prenant la question de plus haut, ils entreprirent de donner aux païens une idée avan-

tageuse de leur religion, en attribuant à des personnages illustres des livres qu'ils composaient pour vanter le judaïsme (1) ; l'usage de pareils faux était alors courant.

Flavius Josèphe a beaucoup utilisé ces compositions. Renan fait au sujet de son œuvre quelques observations qui me semblent avoir une très haute portée : « Le public auquel s'adressait Josèphe était superficiel en fait d'érudition, il se contentait facilement ; la culture rationnelle du temps des Césars avait disparu ; l'esprit humain baissait rapidement et offrait à tous les charlatanismes une prise assurée... Quant au cercle réduit des prosélytes aristocratiques, d'un goût littéraire médiocre, pour qui Josèphe composa son livre, la satisfaction dut y être complète. Les difficultés des vieux textes étaient habilement déguisées.... Grâce à un étalage charlatanesque d'érudition, à un choix de citations douteuses ou légèrement falsifiées, on avait réponse à toutes les objections » (*Evangiles*, p. 245 et p. 249).

Ici nous ne trouvons plus l'emploi des faux rapporté à des causes abstraites, mais à des raisons qui tiennent aux conditions d'une classe ; et c'est évidemment par des considérations du même genre qu'il faut expliquer la littérature judéo-alexandrine ; là encore, c'est pour une aristocratie d'un goût littéraire médiocre et d'un jugement critique prodigieusement faible que les apologies du judaïsme ont été composées. Il existait, en effet, à Alexandrie une classe riche qui se sentait humiliée par les railleries des rhéteurs grecs et accueillait avec très grand plaisir les hâbleries d'autres rhéteurs lui vantant la noblesse de sa race. Renan dit que « la fréquentation des écoles grecques » faussait l'esprit des Juifs (tome IV, p. 244) ; c'est que les auteurs de cette

(1) Isidore Loëb, article *Juifs et juive école d'Alexandrie,* dans la *Grande Encyclopédie,* tome II, p. 131, col. 1.

époque de décadence ne reculaient devant aucun mensonge ou aucune vantardise pour donner plus de relief aux histoires qu'ils composaient. Les Juifs ne devaient pas se piquer de plus de scrupules que le commun des lettrés distingués d'Alexandrie.

Les aristocraties financières ont une susceptibilité nationale et une naïveté tout à fait remarquables ; nous en avons eu beaucoup d'exemples de notre temps et Renan paraît avoir été, plus d'une fois, agacé par le nationalisme juif. Dans la préface de l'*Histoire d'Israël*, il a quelques sarcasmes pour la susceptibilité des Israëlites contemporains qui « par un singulier malentendu ethnographique, regardent comme leurs ancêtres les membres de la tribu au sein de laquelle s'est formée, par le fait d'une minorité imperceptible, la religion qu'ils professent » (tome Ier, pp. X-XI). Cette passion nationaliste est allée jusqu'à s'offenser de ce qu'il avait comparé aux communards de 1871 les fanatiques défenseurs de Jérusalem qui ensanglantèrent la ville sainte pendant le siège de Titus (1). Nous avons vu d'autre part un grand savant découvrir dans le Talmud (2) « la conscience profonde que le culte n'est pas tout le judaïsme, qu'il n'en est que le signe extérieur et passager, symbole matériel et conventionnel auquel se reconnaissent *ceux qui ont reçu le dépôt de la vérité* », ou encore annoncer qu'une religion nouvelle (3) « naîtra de la fusion du prophétisme et de la science ». Ces curieux paradoxes de J. Darmesteter échappent à toute discussion et ne peuvent s'expliquer que par un amour-propre national poussé jusqu'aux confins du ridicule.

---

(1) Discours de M. Théodore Reinach à la Société des études juives, le 28 janvier 1893, p. XV.
(2) J. Darmesteter, *Prophètes d'Israël*, p. 176.
(3) J. Darmesteter, *op. cit.*, p. 120.

Nous ne nous étonnerons donc pas de voir éclore à Alexandrie une ample littérature destinée à flatter l'amour-propre d'une aristocratie d'argent. Philon occupe une place d'honneur dans cette pleïade, parce qu'il appartenait, lui-même, aux familles les plus riches de la ville ; son frère Lysimaque faisait des prêts énormes aux gouvernements ; on pourrait comparer Philon à un Rothschild se livrant à la théologie mondaine pour réconforter ses amis agacés par les attaques des antisémites : seulement un Rothschild emploierait les procédés de l'érudition moderne et son œuvre ne ressemblerait nullement à celle de Philon. Renan observe que Philon demeure isolé dans la tradition juive (tome V, p. 363) ; c'est que la classe à laquelle il appartenait, fut très éprouvée à la fin du premier siècle et qu'ainsi le genre dans lequel il avait excellé, cessa d'avoir un public.

Faute d'avoir rapproché l'œuvre de Philon et les conditions sociales qui l'expliquent, les auteurs se sont fort embrouillés dans leurs appréciations sur la portée de ses écrits. Renan l'admire surtout comme moraliste : « L'amour du bien déborde en lui ; son judaïsme est ouvert, universaliste... Le premier, il a dit des mots admirables, à la fois grecs et juifs, exprimant de très belles choses et qui sont restées dans la tradition religieuse de l'humanité » (pp. 351-352). Je n'ai pas une grande admiration pour les *mots admirables* dont il y a toujours des cargaisons aux époques de décadence. Le grand cœur de Philon n'apparaît guère dans son livre sur la Providence ; l'auteur s'acharne sur son ennemi vaincu et ne veut laisser passer aucune occasion d'accabler Flaccus exilé ; il raconte les détails de sa mort avec une fureur sauvage : « Voilà ce que Flaccus endura, qui sert d'exemple et de preuve très véritable que la nation des Juifs n'est point abandonnée de l'aide de Dieu » (1).

(1) Philon reconnaît que Flaccus avait été un excellent gouverneur

La valeur intellectuelle de l'œuvre de Philon paraissait faible à Renan ; il dit que les apologistes chrétiens, à la manière de Minucius Felix (1), usèrent des mêmes procédés que lui pour rendre « la pilule plus avalable », et il estime que ces *sophismes* « ont souvent quelque chose de séduisant pour les lettrés » (tome V, p. 352). Il serait plus exact de dire pour les gens du monde dont l'*étourderie* a si souvent été dénoncée par Renan. Les gens du monde désirent qu'on leur procure des sophismes leur permettant d'adopter ostensiblement la règle de conduite qu'ils désirent suivre, de pouvoir triompher de critiques malveillants grâce à quelques ripostes spirituelles, de briller devant des personnes incompétentes. M. P. Desjardins appelle ce système apologétique des « raisonnements de vicomtes » (2).

Philon est surtout célèbre par son interprétation allégorique de la Bible ; il n'a pas inventé ce système qui était universellement admis de son temps ; il l'a employé sans aucune espèce de tact ; voici un exemple que j'emprunte à M. J. Réville (3). « Samuel, disait Philon, a *peut-être existé* ;

d'Egypte avant d'écouter les ennemis des Juifs. Les admirateurs de Philon ne peuvent s'empêcher de trouver que ce grand idéaliste va un peu loin (Delaunay, *Philon d'Alexandrie*, p. 79). — Le Second-Isaïe n'avait pas été beaucoup moins féroce quand il avait décrit les portes de Jérusalem où l'on verra les cadavres des rebelles dévorés par des vers qui ne meurent point et en proie à des flammes qui ne s'éteignent point (Isaïe, LXVI, 24). Les « grandes âmes » se reconnaissent un peu trop souvent à leur goût pour les supplices.

(1) Minucius Félix est, d'après Renan, « le prédicateur de Notre-Dame, parlant à des *gens du monde faciles à contenter*...., affectant les allures d'un homme dégagé, faussant le symbole pour le rendre acceptable. Faites-vous chrétien sur la foi de ce *pieux sophiste*..., le lendemain, ce qui était présenté comme accessoire, deviendra le principal » (*Marc-Aurèle*, pp. 403-404).

(2) P. Desjardins, *Catholicisme et critique*, p. 18. — M. Jean Réville veut que Philon ait écrit pour l'*édification* (*Le quatrième Evangile*, p. 94) ; tous les sophismes de l'apologétique des vicomtes peuvent être rapportés à l'édification si l'on veut.

(3) J. Réville, *op. cit.*, pp. 80-81.

toutefois il n'a pas été envisagé comme un être organisé, mais en tant qu'intelligence qui ne se complaît que dans la culture et le service de Dieu ». Par de telles méthodes on peut trouver les interprétations les plus extravagantes et Renan a raison de dire : « Si c'était là tout Philon, sa place serait dans l'histoire de la folie et non dans celle de l'exégèse. Le cœur chez Philon valait mieux que l'esprit » (tome V, p. 351). Je ne doute nullement que dans les réunions de riches financiers alexandrins on ne trouvât, au contraire, cette exégèse merveilleuse.

Il faut prendre le parti d'abandonner toute espérance de définir la philosophie philonienne; il n'y a pas de système dans Philon (1), mais seulement une masse de réflexions empruntées aux diverses écoles en vogue et intercalées dans des commentaires sur la Bible ; il ne s'agissait pas tant pour lui d'augmenter les connaissances de ses lecteurs que de leur prouver que la Bible n'était point si barbare que le disaient les Grecs, puisqu'elle pouvait se fondre aisément dans une dissertation pleine de réminiscences classiques. Philon se contente souvent de formules ambigues, ou même vides de sens ; il ne redoute pas l'incohérence (2) ; cette incohérence était sans inconvénient parce

(1) J. Réville, *Le Logos, d'après Philon d'Alexandrie*, p. 79. — Herriot, *Philon le juif*, p. 183 et p. 253.

(2) J'emprunte ces appréciations à un auteur qui n'est nullement disposé à réduire l'importance de Philon dans l'histoire; voici ce qu'on trouve dans le livre de M. J. Denis, *De la philosophie d'Origine* : la thèse de Philon sur la création est « ambiguë » (p. 148) ; — sa conception relative à Adam est « une hypothèse vide de sens » (p. 201) ; — « rien de plus antiphilosophique » que la relation des idées avec le *Logos* (p. 136); — « Philon mêle sans cesse les idées les plus opposées » et il ne faut pas être « trop exigeant avec Philon » (p. 132) ; — « Si Philon, au lieu de juxtaposer les idées les plus incohérentes, avait su construire un système conséquent... » (p. 134).

M. de Faye a vraiment bien de la chance d'avoir trouvé dans Philon une « notion du *Logos*, parfaitement claire et précise, digne d'un philosophe et d'un métaphysicien » (*Clément d'Alexandrie*, p. 239).

qu'il savait que ses lecteurs ne rapprocheraient jamais les unes des autres ses diverses réflexions. C'est dénaturer complètement son œuvre que de la couper en petits morceaux pour les compléter les uns par les autres ; un tel travail est en complète contradiction avec les conditions dans lesquelles furent écrits les commentaires philoniens qui ne furent pas composés pour des savants ou des philosophes, mais pour des gens du monde.

Nous savons qu'il avait prodigieusement écrit : « Ses œuvres formeraient dix volumes considérables et il s'en est beaucoup perdu » (tome V, p. 361) ; on est ainsi amené à supposer qu'il avait une grande érudition (p. 346) ; mais il y a lieu de faire des réserves sur ce point ; il ne me paraît nullement vraisemblable qu'il eût lu tous les auteurs qu'il paraît connaître. Il y avait de ce temps-là des manuels qui permettaient d'être savant à peu de frais ; l'étonnante érudition de Clément d'Alexandrie ne fait plus illusion à personne (1) ; le savoir d'Origène inspire aussi beaucoup de doutes ; il est fort probable qu'il ne connaissait convenablement que les auteurs stoïciens (2).

La langue de Philon est remarquable par l'abondance de formules précieuses et un choix de mots rares qui donnent un éclat artificiel à l'expression de la pensée (3), mais ne contribuent pas à augmenter la clarté. On peut se demander s'il ne procédait pas comme ont fait beaucoup d'écrivains plus préoccupés d'étonner leurs lecteurs que d'approfondir leurs idées et s'il ne faisait pas des collections de termes remarquables : on ne peut guère s'expliquer

(1) De Faye, *op. cit.*, p. 18 et pp. 312-313.

(2) Denis, *op. cit.*, pp. 14-16. Si Origène n'a connu les philosophes grecs que de seconde main, on comprend aisément pourquoi il connaît mieux les détails que le fond de leur doctrine.

(3) Herriot, *op. cit.*, pp. 353-354.

autrement l'extrême abondance des titres donnés au *Logos*, abondance qui rend impossible toute détermination exacte.

Je n'admets point que Philon ait eu une grande influence sur les idées chrétiennes. Renan croit que les Pères de l'Eglise lui empruntèrent la méthode allégorique (tome V, p. 363); mais d'autres pensent que les docteurs chrétiens avaient reçu cette méthode des stoïciens (1). Beaucoup des personnes qui ont écrit sur cette matière, ont omis de distinguer deux procédés d'exégèse allégorique très différents : celui de Philon qui ne laisse rien subsister de l'histoire, celui de l'Eglise qui insiste d'autant plus sur la réalité des faits qu'elle en tire des enseignements plus variés. La méthode philonienne était extrêmement dangereuse pour le christianisme, qui aurait perdu, en l'adoptant, les grands avantages que lui procurait l'héritage du judaïsme; ce n'est donc pas sans raison que cette méthode a été condamnée par l'Eglise. Il ne faut pas, d'ailleurs, s'en exagérer l'extension dans le christianisme des premiers siècles, et elle n'a jamais été reçue, par exemple, à Antioche.

Les rapprochements que l'on fait généralement entre Philon et la littérature chrétienne portent surtout sur des ressemblances entre des expressions; mais il faut beaucoup se défier de ces ressemblances verbales qui peuvent s'expliquer, le plus souvent, d'une manière fort naturelle par la langue commune : dans les tableaux que l'on a dressés des titres donnés au *Logos*, il est aisé de reconnaître beaucoup d'expressions qui appartiennent à la mythologie populaire : image de Dieu, force créatrice, nom et ombre de Dieu, premier-né, empreinte ou copie de Dieu, réflexion

(1) G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, tome I, p. 135.

ou pensée, principe, ange le plus ancien, archange à nom multiple, prophète, interprète de Dieu, lumière, archétype de la cause, soleil intelligible, pilote du monde, habitant les lieux élevés, grand-prêtre du monde (1). Philon dit aussi que le *Logos* est fils de Dieu et de la Sagesse (2); les mythologies orientales renferment très souvent des triades, dans lesquelles il y a un fils, dédoublement du père, et un principe féminin; une telle conception se retrouve dans l'Evangile aux Hébreux qui fait du Saint-Esprit la mère (3) de Jésus (*Evangiles*, p. 106) et dans quelques écrivains chrétiens qui nomment le Saint-Esprit : *Sophia*. Mais il serait infiniment peu vraisemblable de supposer que cet Evangile, Théophile d'Antioche et saint Irénée eussent emprunté cette conception à Philon.

M. Ménégoz a groupé beaucoup de rapprochements curieux que l'on peut établir entre Philon et l'Epître aux Hébreux; cependant il reconnaît que ces analogies verbales ne suffisent point pour établir une filiation directe (4). Il y a, d'ailleurs, d'énormes différences dans les points de vue : Philon était demeuré un juif exact (5), qui reconnaissait la supériorité du culte de Jérusalem (tome V, p. 375), tandis que l'Epître est écrite pour montrer l'inutilité des rites

(1) Herriot, p. 239 et pp. 251-252. Tixeront, *Histoire des dogmes, La théologie anténicéenne*, pp. 54-55. Deux expressions philoniennes frappèrent beaucoup les docteurs chrétiens : celle du deuxième dieu (deuteros theos), et celle d'homme de Dieu (anthropos theou) ; la première doit être traduite, je crois, par *double de dieu* et c'est encore une formule de la mythologie (cf. Denis, *op. cit.*, p. 69) ; la seconde à l'air de s'appliquer à Jésus et Renan traduit : « Dieu anthropomorphe » (tome V, p. 355) ; mais dans la Bible elle est synonime de prophète.

(2) Ménégoz, *La théologie de l'Epitre aux Hébreux*, p. 206. J. Réville, *Le quatrième Evangile*, p. 95.

(3) Le mot esprit (rouah) étant féminin en hébreu, il était facile de donner l'Esprit pour mère à Jésus.

(4) Ménégoz, *op. cit.*, pp. 198-199 et p. 217.

(5) Herriot, *op. cit.*, p. 325.

hébraïques. D'après Philon les sacrifices des méchants sont nuisibles pour eux, parce que leurs offrandes ne servent qu'à rappeler à Dieu les fautes commises (1); il ne me paraît point possible de rapprocher cette thèse de celle de l'Epître, d'après laquelle, le sacrifice du Kippour ne pouvant effacer les péchés, on renouvelle indéfiniment les mêmes cérémonies, et le souvenir des péchés se rattache chaque année à ces rites expiatoires (Hébreux, X, 2-3).

Les analogies les plus remarquables me semblent devoir s'expliquer par des sources communes. Ainsi Abel parle après sa mort (2); on pourrait à la rigueur supposer que les deux auteurs ont simplement utilisé un texte biblique (Hébreux, XII, 24; Genèse, IV, 10); mais il est très probable qu'ils dépendent tous les deux d'une *agada* qui nous a été conservée en partie par le livre d'Hénoch : Abel demandera justice jusqu'à ce que la race de Caïn soit anéantie (Hénoch, XXII, 7). — M. Ménégoz est aussi étonné de ce que l'Epître ait parlé de Melchisédech en termes qui rappellent Philon (3); mais il y a de bonnes raisons pour penser qu'il y avait des fables relatives à Melchisédech et à son rôle de médiateur (4). — Je ne suis pas très frappé de ce que Jésus soit appelé *grand archiprêtre* dans l'Epître (IV, 14) et que le même titre soit donné au *Logos* par Philon, car il est évident que ce titre est emprunté aux cultes païens et non au culte juif, Moïse est, en effet, aussi traité de prêtre (5), ce qui n'offrirait aucun sens au point de vue juif; il ne s'agit pas

(1) Ménégoz, *op. cit.*, p. 208.

(2) Ménégoz, *op. cit.*, p. 210.

(3) Ménégoz, *op. cit.*, p. 206. Encore faut-il remarquer ici que d'après l'Epitre, Melchisédech est sans père ni mère (VII,3), ce qui ne le rapproche pas beaucoup du *Logos*, fils de Dieu et de la Sagesse; M. Ménégoz trouve cependant que dans les deux cas « au fond c'est la même idée ».

(4) Voir l'article de M. Friedlaender dans la *Revue des études juives*, 2e semestre, 1882.

(5) Ménégoz, *op. cit.*, p. 205 et p. 207. — Epître aux Hébreux, III, 1-6.

ici du sacrificateur, mais de l'homme consacré qui transmet les ordres de Dieu ; l'Epître d'ailleurs nomme Jésus : apôtre et grand-prêtre de la foi (III, 1). Cette manière de parler n'offre rien de spécifique. — Les particularités relatives au culte que M. Ménégoz relève encore (1) doivent s'expliquer par l'utilisation de manuels ; l'auteur de l'Epître ne connaissait pas le rituel du temple et Philon ne semble pas avoir eu beaucoup d'idées précises sur les usages palestiniens.

Je ne crois pas que l'on puisse trouver d'influence philonienne dans saint Justin ; si celui-ci avait connu les allégories et la terminologie de Philon, il aurait dû s'appuyer sur son autorité dans son dialogue avec Tryphon. Sa première apologie renferme une théorie de la création fort éloignée de celle de Philon : d'après saint Justin, les païens ont donné le nom d'Athéna à la conception du monde que Dieu avait formée et qu'il réalisa par son Verbe (I, Apologie, 64) ; Philon, au contraire, plaçait les idées platoniciennes dans le *Logos* (2).

La question des influences de Philon est généralement mal posée ; il ne s'agit pas seulement de savoir dans quelle mesure Origène utilisa les livres de Philon, mais de savoir si cette utilisation eut pour effet de faire avancer la dogmatique sur la voie de l'ortodoxie. On raisonne trop souvent comme si les théories trinitaires provenaient de la littérature judéo-alexandrine ; il faut, pour bien comprendre la question, examiner ce qu'avaient écrit les docteurs occidentaux, saint Irénée et ceux qui se rattachent à lui. Ils n'avaient eu nul besoin de Philon pour faire la théorie de la divinité de Jésus.

---

(1) Ménégoz, *op. cit.*, p. 207.

(2) J. Réville, *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*, p. 31. Il faut observer que saint Justin suit ici Varron, qui avait assimilé Minerve aux idées platoniciennes (saint Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 28).

Ce qui constitue le véritable origénisme, c'est-à-dire la thèse sur les origines et les fins dernières, ne saurait être expliqué par Philon : la création a été faite de toute éternité ; les âmes humaines sont des êtres primitivement célestes, qui ont été d'abord toutes égales, mais qui ayant diversement péché, sont tombées et sont devenues diversement douées ; l'âme de Jésus était l'une de ces créations éternelles, qui s'est volontairement vouée à la perfection et a été unie au Logos ; plus tard elle est descendue dans un corps ; après la mort, les justes achèvent leur purification par un baptême de feu et les méchants sont dévorés par un feu qui naît de leurs péchés ; toutes les créatures seront finalement réconciliées avec Dieu ; il semble bien que les âmes pourraient, toutefois, encore retomber dans de nouvelles fautes ; le bonheur parfait des élus n'aura lieu que lorsque tous seront parvenus au salut. Tout ceci ne peut s'expliquer qu'en tenant compte des tendances générales qui existaient dans le monde antique au début du IIIe siècle ; on a pu soupçonner même des influences persanes ; mais le travail d'organisation paraît cependant original (1).

Les combinaisons confuses et compliquées de Philon auraient dû conduire bien plutôt au gnosticisme qu'à l'orthodoxie (2) ; Renan dit que « le gnosticisme sortit en partie de Philon ou du moins développa des idées du même genre que les siennes » (tome V, p. 364) ; mais la comparaison des systèmes de Basilide et Valentin avec les traditions égyptiennes conduit à trouver dans celles-ci une expli-

(1) J. Denis, *op. cit.*, p. 148 et pp. 392-406. — Parlant des analogies que l'on peut relever entre la cosmologie de Platon et celle d'Origène, M. J. Denis dit que celui-ci n'a pas « eu besoin de Platon pour penser ce qu'il a pensé. Il le respirait par tous les pores, avec l'air intellectuel qui l'entourait » (p. 205).

(2) J. Denis, *op. cit.*, p. 69 et 125.

cation suffisante du gnosticisme (1) et rend inutile l'influence de Philon. C'est là une constatation d'une importance majeure, qui, à elle seule, suffirait à rendre tout à fait fragiles les théories habituellement reçues, relatives aux infiltrations philoniennes dans le christianisme.

On a été généralement trompé par les grands éloges que les auteurs chrétiens décernèrent à Philon à partir du quatrième siècle ; on n'a pas pris garde à un fait qui donna alors à son œuvre un prestige exceptionnel : lorsque le monachisme devint populaire, on fut heureux de trouver dans la *Vie contemplative* de Philon une description anticipée de la vie monastique ; on s'imagina que les thérapeutes du lac Mariout — qui, d'après Renan, n'auraient jamais existé (tome V, p. 378-379)— avaient été des chrétiens et Eusèbe disserte longuement pour le démontrer (Histoire ecclésiastique, II, 17) ; on inventa alors des fables pour expliquer comment Philon avait été en relations avec saint Marc et même avec saint Pierre ; on en vint même à faire de lui un chrétien (p. 363).

A cette époque l'orthodoxie voulait démontrer que ses dogmes avaient des fondements dans la science et avait été, par suite, soupçonnée par tous les auteurs illustres (2) ;

(1) C'est ce que M. Amélineau a démontré dans son *Essai sur le gnosticisme égyptien*.

(2) Eusèbe cite Philon six fois dans la *Préparation évangélique* (VII, 12-13 et XI, 15). Voici une des preuves qu'il emprunte à Philon pour montrer la nécessité d'un deuxième principe divin : on se demande comment le monde peut tenir en place ; c'est que toutes ses parties sont assemblées par le *Logos*, qui existe entre les éléments comme les voyelles entre les consonnes. Dans quelques manuscrits de Philon, au lieu de *Logos*, il y a *Nomos* ; cette correction a été faite sans doute par des chrétiens qui trouvaient cette conception du *Logos* bien matérialiste (Migne, *Pères grecs*, tome XXI, p. 547). Eusèbe cite aussi Platon, Plotin, Numénius pour démontrer l'existence d'un second principe divin (*Préparation*, XI, 16-18). L'apologitique moderne a fait souvent des tours de force aussi extraordinaires et elle ne paraît pas s'en être bien trouvée.

les théologiens se contentaient souvent à très peu de frais (1). L'incohérence de Philon rendit cet auteur précieux, parce qu'elle permettait d'y trouver, bien plus facilement que dans tout autre, des rapprochements. Les Pères de l'Eglise firent alors de son savoir un éloge extraordinaire ; mais ce qui le rendait utile pour l'apologétique était ce qui l'avait rendu impuissant jadis pour donner une impulsion quelconque. Son manque absolu d'originalité contribua au succès de Philon ; on trouvait chez lui un écho d'une foule de systèmes et il les avait rapprochés de la Bible sans la moindre critique ; les auteurs chrétiens furent ainsi conduits à regarder comme possible une large conciliation de la tradition juive avec des pensées qui lui étaient absolument étrangères. Philon a certainement joué ainsi un rôle dans l'histoire ; mais qu'on cesse donc d'en faire un promoteur de la dogmatique chrétienne !

(1) D'après M. J. Denis, la doctrine du Verbe semble être la même, au premier abord, dans Philon et dans Clément ou Origène ; mais il estime qu'en allant au fond on ne trouve que des différences (*op. cit.*, pp. 126-127). Il fait observer que l'on a été, plus d'une fois, trompé par des analogies verbales ; les Pères grecs reproduisent souvent des détails philoniens, mais dans un tout autre sens (p. 138).

VIII

Les apocalypses juives ; renseignements qu'elles fournissent sur des préoccupations nouvelles et des influences grecques. — Livre d'Hénoch ; les séjours d'outre-tombe. — Le Fils de l'Homme. — Changement de sens sous l'influence de la légende d'Alexandre. — Le sens chrétien.

Après avoir beaucoup vanté l'œuvre de Philon, Renan, avoue que les Juifs hellénisés n'étaient pas « dans la direction qui devait engendrer l'avenir. Ce sont des lettrés, et les lettrés font peu de chose. C'est de pauvres conventicules de messianistes et d'égarés de Palestine, gens ignorants, n'ayant pas de philosophie, ne sachant pas un mot de grec, que sortira Jésus » (tome V, p. 365). Si nous nous reportons aux thèses de Vico, nous voyons que le renouvellement religieux ne pouvait, en effet, sortir d'un travail de réflexion, d'une subtile exégèse, d'un raffinement de l'intellectualisme grec ; il fallait qu'il y eût, au départ, quelque chose d'instinctif, de passionné, de mythologique : c'est pourquoi les apocalypses juives offrent un si grand intérêt pour l'histoire.

Il ne faut pas examiner ces documents comme des œuvres théologiques ou philosophiques : elles paraîtraient bien pauvres en idées et c'est malheureusement presque toujours ainsi qu'on les a étudiées. « Le christianisme, dit Renan, ne réussit qu'en abandonnant sa première peau. On avait cru pour cela ; on crut malgré cela... Origène ne voit pas que le christianisme auquel il croit, est né en faisant corps avec les niaiseries pour lesquelles il n'a que du

dédain » (p. 393). Comme il arrive souvent chez Renan, ce jugement n'est pas exact dans sa rigueur (1), tout en renfermant une très grosse intuition de la réalité. Le christianisme n'a rien gardé des apocalypses juives ; il me semble même très probable qu'il n'a rien emprunté à cette littérature, sauf quelques tableaux relatifs au règne du mal et à la punition des méchants ; mais il a beaucoup emprunté aux préoccupations qui dominaient dans le milieu où les apocalypses étaient lues. Ce qu'il faut rechercher dans cette littérature, c'est un moyen de se renseigner sur l'état d'esprit du peuple juif et surtout sur les nouvelles aspirations qui se faisaient jour, dans des conditions favorables à une renaissance religieuse.

Il est probable que les apocalypses devaient leur succès à ce qui ne nous intéresse plus du tout : aux terribles descriptions du jour du Seigneur, aux vengeances dont étaient menacés les ennemis d'Israël. Les anciens prophètes avaient lancé beaucoup de menaces contre Moab, Ammon, Tyr ; mais leur horizon géographique était peu étendu ; on savait maintenant que le monde était fort grand; on avait entendu parler de batailles formidables et de tueries effrayantes ; il fallait hausser le ton en conséquence et on avait recours aux ressources fournies par les légendes de toute nature pour renforcer les tableaux. Dominés par leurs passions nationales, les lecteurs des apocalypses, ne s'apercevaient pas que ces livres renfermaient beaucoup d'éléments étrangers : il est probable que les

(1) Origène dans sa polémique contre Celse rejette le livre d'Hénoch dont celui-ci s'était servi, et c'est sur ce passage (*contre Celse*, V, 54) que s'appuie Renan ; plus d'une fois Origène cite cette apocalypse comme douteuse (*sur Nombres*, XXVIII, 2 ; *sur Jean*, VI, 25) ; d'autres fois il en parle comme d'une autorité (*Principes*, I, III, 3 et IV, 35) ; il semble la placer sur le même rang que le *Pasteur* d'Hermas (*Principes*, I, III, 3) qu'il regardait comme inspiré (*sur Epître aux Romains*, X, 31).

rabbins ne furent pas sans le remarquer et que ce fut pour cela qu'ils se montrèrent fort défiants.

Les sources des doctrines populaires ne sont d'ailleurs généralement pas les mêmes que celles des doctrines savantes ; M. Israël Lévi a pu contester que le livre d'Hénoch eût agi sur la théologie juive (1), sans rendre, pour cela, moins vraisemblable son action sur la pensée des hommes étrangers à la culture des écoles. On peut faire encore une autre distinction : il ne me semble pas probable que les documents écrits nous aient conservé le souvenir exact de ce qui se disait dans le monde juif ; il devait y avoir beaucoup plus d'opinions étrangères à l'orthodoxie que ne l'indiquent les textes ; les auteurs y regardaient à deux fois avant de formuler des croyances qui pouvaient blesser trop fortement les chefs des synagogues (2). On ne doit donc pas croire que les apocalypses soient l'exacte expression de la pensée populaire ; mais elles fournissent une indication sur des tendances dont elles ont conservé une trace atténuée.

Pour comprendre ces livres, il faut tenir compte aussi de ce fait que les auteurs n'avaient qu'un talent fort médiocre, en sorte que très certainement les diverses parties sont mal pondérées et qu'on ne peut juger de l'importance

---

(1) *Revue des études juives*, premier semestre, 1893, p. 151.

(2) M. Joseph Halévy a montré que le livre de Daniel excita longtemps une grande défiance ; on ne le cita comme autorité en faveur de la résurrection qu'au temps de la rédaction du Talmud babylonien. Le Talmud renferme de singulières plaisanteries sur Daniel, qui auraient eu pour auteur les sadducéens : ainsi Daniel aurait été envoyé par Nabuchodonosor chercher des porcs à Alexandrie (*Revue des études juives,* 1er semestre 1884, pp. 53-55). Ce conte ne serait-il pas une allusion aux origines païennes des nouvelles croyances ?

Les relations des pharisiens avec les Juifs de la Dispersion, que j'ai signalées, ont eu évidemment une grande influence sur l'importation des idées étrangères.

d'une notion par la place qu'elle occupe dans ces œuvres.

C'est grâce à cette littérature que nous pouvons saisir le confluent des courants juifs et grecs : ces courants se rencontraient dans des conditions très favorables à une renaissance religieuse, parce que les lecteurs d'apocalypses, étant très fortement exaltés, prenaient facilement les contes nouveaux qu'on leur présentait pour des réalités ; on était ramené à des préoccupations d'allure archaïque.

Le livre d'Hénoch fournit des renseignements très précieux quand on l'examine à ce point de vue ; M. Lods y signale de nombreux traits empruntés aux fables grecques (1): la chute des anges rappelle la guerre des Titans; les esprits sortis des corps conservent leur individualité ; la résurrection du corps n'est pas mentionnée ; on a pu trouver certaines analogies avec les enfers de l'Enéide. Longtemps avant notre ère, les Juifs se sont demandé ce que devenaient les hommes après leur mort ; on ne voulait plus se contenter de la vague affirmation contenue dans Daniel : « Plusieurs de ceux qui dorment sous terre, ressusciteront : ceux-ci pour la vie éternelle ; ceux-là pour l'opprobre, pour l'ignominie éternelle » (Daniel, XII, 2). Une partie du livre d'Hénoch est consacrée à décrire l'autre monde : le patriarche voit le gouffre dans lequel sont liés pour dix mille ans les astres qui n'ont pas bien rempli leur office, ne se levant pas à l'heure voulue (XVIII, 11-16 et XXI, 3-6) ; — la fournaise dans laquelle sont enfermés pour l'éternité les anges rebelles qui eurent commerce avec les femmes (XIX, 1 et XXI, 7-10) ; — une caverne éclairée et arrosée par

(1) Lods, *Le livre d'Hénoch* (pp. LXII-LXV). M. Joseph Halévy fait observer que le rapprochement des éclairs et des étoiles dans ce livre est le signe d'une influence grecque, les deux mots ayant en grec des allures analogues (*Revue sémitique*, 1902, p. 28). D'après lui, le type de Satan, que nous connaissons par les Evangiles, appartiendrait à cette époque et ne devrait rien à la Perse.

une source, dans laquelle habitent les âmes des justes ; c'est là qu'est Abel demandant vengeance contre la race de Caïn (XXII, 7 et 9) ; — trois autres obscures pour les pécheurs (XXII, 10-14) ; — une terre maudite où sont exilés ceux qui ont blasphémé (XXVII). Tout cela est décrit d'une manière assez médiocre ; mais on voit cependant que les préoccupations d'outre-tombe étaient déjà très fortes de ce temps.

L'idée de l'expiation temporaire, d'une sorte de purgatoire, se trouve dans ce livre. Les blasphémateurs remercieront Dieu au jour du jugement pour sa miséricode (XXVII, 3-4) ; cela n'offrirait aucun sens si on n'admettait pas que leur exil a purgé leur faute abominable. La deuxième caverne obscure renferme des pécheurs qui ont péri aux époques de troubles, qui expliquent les circonstances de leur mort et demandent à rentrer en grâce ; l'auteur ne nous dit pas ce qu'il adviendra d'eux, mais il ne peut pas y avoir de doutes sur ce point, car les âmes de la première caverne (celle des pécheurs qui n'ont pas expié durant leur vie) sont destinées à être enfermées avec les esprits mauvais, et celles de la troisième ne ressusciteront pas ; celles de la seconde auront sûrement un meilleur sort.

Ces indications permettent de croire que la prière pour les morts dont il est déjà question au deuxième livre des Macchabées (tome V, p. 21), pourrait bien avoir commencé à pénétrer dans le monde palestinien avant notre ère (1).

Le premier christianisme fut une longue méditation sur la vie d'outre-tombe ; il serait bien difficile à comprendre, s'il n'avait pas existé en Palestine des matériaux destinés à être mis en œuvre par la religion nouvelle ; ce sont ces

(1) Le quatrième livre d'Esdras (à la fin du premier siècle) considère cette pratique comme un usage qui n'est pas recommandable.

matériaux qui doivent attirer l'attention beaucoup plus que les rêveries messianiques et eschatologiques. Les fables grecques et égyptiennes étaient du nouveau pour les Juifs ; ils ne souriaient pas des Titans et du Tartare ; ils étaient effrayés par l'audace des anges rebelles et tremblaient à la pensée de l'enfer. Nous pouvons nous faire une idée de l'impression que devaient produire des récits de ce genre en nous rappelant l'émotion que les idées protestantes sur la justice divine engendrèrent au début des temps modernes.

Les apocalypses ont encore fourni au christianisme un personnage mystérieux, qu'on nomme le Fils de l'Homme et sur lequel nous allons nous arrêter. Les commentateurs modernes du livre de Daniel semblent d'accord pour reconnaître que l'auteur a employé cette expression pour parler d'un homme qui symbolise le royaume des saints, alors que les royaumes païens ont été symbolisés par des animaux ; il faut toutefois dire que la narration est conduite de telle manière que l'on a pu facilement comprendre que le Fils de l'Homme est un envoyé de Dieu. Renan pense que cette interprétation s'est produite de bonne heure (tome IV, p. 350) ; ce serait le livre d'Hénoch qui aurait fixé le sens nouveau (tome V, pp. 401-402). Il me paraît difficile de croire qu'une telle transformation ait pu se produire sans causes ; nous savons, par les apocalypses elles-mêmes, que les idées grecques pénétraient beaucoup en Palestine, il est vraisemblable que nous devons expliquer la nouvelle conception du Fils de l'Homme par des influences helléniques ; parmi celles-ci je place au premier rang celles qui se rattachent à la légende d'Alexandre.

Renan a très bien exprimé l'extraordinaire révolution que le monde subit par suite de l'invasion macédonienne : « Un jeune dieu, qui sembla aux anciens une réapparition

de l'antique Dionysos... fut le porteur de la colonne lumineuse à travers les obscures densités de la barbarie... Ce qu'il y eut de plus surprenant dans la conquête grecque, ce fut la profondeur des traces qu'elle laissa. Ce ne fut pas une promenade éphémère, comme furent trop souvent les campagnes de Napoléon. Les conséquences en furent éternelles » (tome IV, pp. 200-202). Ce qui montre à quel point le renouvellement du monde asiatique fut complet, c'est qu'Alexandre n'a pas d'histoire ; sa biographie est toute légendaire (*Vie de Jésus*, pp. XCI et XCIV). Si nous n'avions pas de preuves certaines pour établir qu'il a vraiment été un roi macédonien, dont le règne peut être fixé dans la chronologie, on serait tenté d'expliquer son histoire par la mythologie.

Il n'est pas possible d'admettre que les Juifs aient été étrangers à l'enthousiasme que produisit cette légende ; les récits mensongers que nous a conservés Josèphe, sur la visite d'Alexandre au temple et sur la participation des volontaires juifs à l'expédition, doivent être considérés comme des preuves que le judaïsme avait, lui aussi, un roman d'Alexandre. Dans ce roman je suis frappé d'un détail auquel on ne semble pas avoir fait beaucoup attention : le grand prêtre aurait montré au roi le livre de Daniel dans lequel était annoncé qu'un Grec ruinerait l'empire perse et le roi aurait compris qu'il s'agissait de lui (Josèphe, Antiquités, XI, VIII, 5). L'auteur ne nous fait pas connaître de quel passage il est question ici : il est probable qu'il s'agit de la vision de la statue : une pierre qui se détache d'une montagne brise la statue et l'empire que symbolise cette pierre, durera éternellement (Daniel, II, 35 et 44). Les Juifs devaient utiliser ce fragment pour flatter l'amour-propre des souverains grecs et Josèphe l'a reproduit dans son livre (X, x, 4), tandis qu'il ne donne pas la vision des

quatre animaux. Celle-ci est parallèle à la première : les quatre dominations éphémères, après avoir été représentées par des corps bruts (or, argent, fer, argile), le sont maintenant par des animaux (lion, ours, léopard et être à dix cornes) ; la pierre est remplacée par un homme, le Fils de l'Homme (Daniel, VII, 4-8 et 14). Si les rois grecs n'ont pas connu cette deuxième prophétie, il est impossible de croire que les Juifs n'aient pas remarqué la relation qu'elle a avec la première et n'aient pas été ainsi conduits à faire du Fils de l'Homme un Alexandre céleste.

L'ancien judaïsme se contentait de manifestations surnaturelles d'une nature indiscernable ; le *Maleak* de Iahvé n'est susceptible d'aucune définition dans la Genèse ; mais au fur et à mesure que l'influence grecque grandissait, on ne pouvait plus se contenter de messagers divins aussi mal déterminés (1). Le livre d'Hénoch nous révèle quelque chose de tout à fait imprévu : c'est un *homme* bien vivant, parlant, comme il le dit, « avec la langue de sa chair, le souffle de sa bouche », qui est chargé d'aller annoncer aux anges rebelles leur condamnation, qui rédige pour eux une supplique à Dieu et qui reçoit de Dieu la confirmation de la sentence (Hénoch, XII-XVI). Les anges sont des êtres trop inconsistants, semble-t-il, pour remplir le *rôle d'officiers de justice* (2) ; Hénoch est appelé le *scribe de justice* et le

(1) Renan parait attribuer exclusivement à l'influence persane la *consolidation* des anges ; ceux-ci ont, désormais, des noms comme les hommes et sont spécialisés (tome IV, p. 166). La manière de parler des Grecs est tellement pénétrée des souvenirs de leurs arts plastiques que la *consolidation* de la personnalité des anges me semble venir surtout du langage grec ; elle a été bien plus forte chez les hommes du peuple que chez les docteurs, ce qui tendrait à démontrer qu'elle s'est faite surtout mécaniquement et par le langage. Dans le Talmud les anges sont regardés par certains docteurs comme éphémères (*Revue des études juives*, 1er semestre, 1884, pp. 45-46).

(2) L'antiquité a toujours attaché une grande importance à inscrire sur des matériaux résistants les textes juridiques ; l'éternité de la loi ainsi

scribe de vérité (XII, 4 et XV, 1). Il était impossible, avec de telles préoccupations, de regarder le royaume des saints comme ayant seulement un maître symbolique ; la révolution devait avoir pour chef un héros, un être humain fonctionnant comme ange, mais plus tangible qu'un ange.

Le terme Fils de l'homme ne se prêtait point parfaitement cependant pour désigner ce héros, car dans l'ancienne littérature prophétique, il est employé pour désigner le prophète auquel Dieu s'adresse ; il est alors synonyme du mot homme. Maintenant il voudra dire : *maître de l'humanité*, — par un renversement du sens primitif, car le mot *fils* semble toujours appeler l'idée de subordination (1). Ainsi Jésus dira que le Fils de l'homme a *sur toute la terre* le pouvoir de pardonner les péchés (Marc, II, 15) ; — ou que sabbat ayant été donné à l'homme, le Fils de l'homme est maître même du sabbat (Marc, II, 28) ; — que le Père a donné au Fils le pouvoir de juger parce qu'il est Fils de l'homme (Jean, V, 27). Cette interversion ne présente aucune difficulté, si l'on admet que la légende d'Alexandre a passé par là. Le terme *barnasha* avait perdu toute attache avec son étymologie et était devenu un titre d'honneur.

Je ne crois pas que l'on ait jamais pu expliquer, d'une manière satisfaisante, la disparition de cette expression dans la littérature apostolique (2). La raison me semble

---

assurée, celui qui l'a écrite a pu devenir immortel ; c'est ainsi qu'il faut, sans doute, expliquer que Moïse ait fini par être transporté au ciel.

(1) Le P. Rose pense que l'emploi de ce terme dans les Prophètes a pour objet de rappeler au *nabi* « la faiblesse, la fragilité, la mortalité de l'homme » (*Etudes sur les Evangiles.*, p. 170). C'est peut-être aller un peu loin dans la voie indiquée ici.

(2) L'Epître aux Hébreux (II, 6) cite un passage du Psaume VIII, dans lequel se trouve l'expression Fils de l'homme ; mais l'auteur paraît l'entendre comme synonyme d'homme (Cf. Reuss, *Epîtres catholiques*, p. 37, Rose *op. cit.*, p. 170).

être que saint Paul avait rendu la même idée de gouvernement du monde par un mot bien plus intelligible pour les Grecs et nommé Jésus : Seigneur. Les deux manières de parler ont pu être équivalentes à l'origine, mais la seconde devait avoir de très grandes conséquences ; en effet, elle tendait à assimiler complètement Jésus avec Dieu, puisque la Bible grecque avait traduit Iahvé par Kyrios, Seigneur. Quelles que soient les idées que l'on se fasse sur la formation du Nouveau Testament, il ne saurait être douteux que saint Paul a exercé une grosse influence sur la langue chrétienne, et le choix du terme Seigneur lui appartient très probablement. L'expression *maranatha* que l'on trouve dans les très anciennes prières araméennes et que l'on traduit par : « Que le Seigneur vienne », nous montre qu'à l'origine, on avait évité de donner à Jésus un nom qui fût de nature à éveiller des susceptibiltés politiques ou religieuses. On n'eût pas osé à Jérusalem appeler Jésus : Adonaï, et ainsi le trop rapprocher de Iahvé. Saint Etienne parle du Juste et du Fils de l'homme dans le discours qu'il prononce au moment de son martyre et évite même d'employer les noms de *Maran* et de Messie (Actes, VII, 52-56).

Mais pourquoi l'expression Fils de l'homme s'est-elle maintenue sporadiquement, dans quelques textes évangéliques ? Je suppose que Jésus l'a employée dans son enseignement par réminiscence de l'ancien langage des prophètes : elle avait quelque chose de solennel (1) et Ezéchiel l'avait tant utilisée qu'on pouvait la regarder comme affectée au *nabi* qui est en état d'exaltation prophétique. Ce

(1) Rose, *op. cit.*, p. 170. L'auteur fait remarquer que les Juifs n'identifiaient pas le Fils de l'homme et le Messie (p. 178). Dans le quatrième Evangile, les Juifs demandent même à Jésus ce qu'il entend par cette formule (Jean, XII, 34) ; tout indique qu'il resta beaucoup de vague sur la signification précise et ce vague favorisa l'évolution de la pensée chrétienne.

sens n'excluait pas l'autre et dans Daniel on trouve, d'ailleurs, l'expression Fils de l'homme employée pour désigner le prophète (Daniel, VIII, 17); la confusion était donc très facile à faire. Les phrases évangéliques dans lesquelles s'est conservée la formule Fils de l'homme, me semblent avoir été regardées par les premiers chrétiens comme méritant une place d'honneur dans leurs liturgies et comme se rapportant à une révélation jugée particulièrement grave (1).

La légende d'Alexandre a eu encore une autre conséquence : Alexandre était le fils de Jupiter; le Fils de l'homme devait avoir été favorisé d'une naissance surnaturelle. Beaucoup de savants modernes sont fort embarrassés pour expliquer comment la théorie orthodoxe de la conception virginale a pu se former; il leur répugne d'admettre qu'elle ait pu naître en terre sémitique (1). Il semble cependant fort vraisemblable que le premier chapitre de Mathieu est dû à des judéo-chrétiens et, d'autre part, saint Paul en disant que Jésus est « Fils de Dieu, né d'une femme » (Galates, IV, 4), fait une allusion très certaine à un enseignement relatif à la naissance surnaturelle de son maître. La difficulté disparaît quand on admet que la légende d'Alexandre se retrouve, à chaque pas, dans les théories relatives au Fils de l'homme.

(1) Le P. Rose classe ainsi ces textes : 1° ceux qui sont relatifs à l'apostolat de Jésus : Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête (Mathieu, VIII, 20); — Le Fils de l'homme a le pouvoir pardonner les péchés (Marc, II, 10); — Le Fils de l'homme est le maître du sabbat (Marc, II, 28); — Le Fils de l'homme est venu chercher ce qui est perdu (Luc, XIX, 10); — 2° ceux qui annoncent la passion : Le Fils de l'homme doit souffrir beaucoup (Marc, VIII, 31); — Le Fils de l'homme sera livré aux mains des hommes (Marc, IX, 31); — Le Fils de l'homme va à la mort (XIV, 21); — 3° ceux qui parlent de la parousie (Mathieu, XXIV, 30 et XXV, 31); *op. cit.*, pp. 162-163.

(2) Cf. Rose, *op. cit.*, p. 51.

IX

Les changements d'idiome. — Equivoques philologiques signalées par Renan. — Sens du terme *Fils de Dieu*. — Logique spéciale à chaque peuple. — Allure dichotomique de la langue biblique et son influence religieuse. — L'esprit de révolte. — La Bible et l'esprit de scission.

Pour qu'une idéologie puisse se renverser, il faut que la langue se prête à cette transformation et qu'elle permette de donner de nouveaux sens à de vieilles formules. L'histoire philologique de la Révolution française est encore à faire et elle serait pleine de choses curieuses : on a très souvent fait observer que les écrivains révolutionnaires copiaient des contes moraux, des paradoxes littéraires ou des hypothèses métaphysiques, sans comprendre la portée que les auteurs avaient donnée à leurs paroles, et qu'ils découvraient ainsi des théories sociales ou des systèmes politiques imprévus.

Le christianisme eut la singulière fortune de se développer en dehors de son domaine linguistique primitif; il lui a fallu une double transplantation pour qu'il pût atteindre une complète élaboration de ses dogmes (1). A l'origine de ses recherches, Renan était assez disposé à expliquer les problèmes de l'histoire religieuse par la philologie et il semble avoir été toujours persuadé que la théologie trinitaire a eu pour principe certaines particularités de la langue hébraïque. « Il faut, dit-il, tenir compte des nuances

(1) Taine, *Le régime moderne*, t. II, p. 119.

de la particule *be* signifiant à la fois *dans*, *avec*, *par* si bien qu'une phrase comme : Dieu a créé le monde *bidbaro* ou *be-mémeré* ou *be-hokmato* ou *be-rouah piou*, implique une équivoque dont les personnes qui savent les langues sémitiques, peuvent seules se rendre compte » (*Eglise chrétienne*, p. 66). Déjà les Juifs d'Egypte avaient personnifié la Sagesse, parce que la même phrase peut se traduire par : « Dieu a créé le monde avec sagesse, en sagesse, par sagesse » (tome V, p. 329).

Cette théorie va bien au delà de ce que l'on doit demander à la philologie ; nous pouvons chercher à nous rendre compte des chemins par lesquels ont passé de nouvelles conceptions ; mais la connaissance de la langue ne saurait nous apprendre pourquoi ces conceptions nouvelles ont eu une grande fortune. Chez les Juifs, les personnifications des attributs divins sont demeurées des artifices littéraires (1) ; les gnostiques ont créé des mythologies prodigieusement compliquées avec la Raison, la Vérité, l'Abîme, la Sagesse, etc. ; les chrétiens ont eu le dogme trinitaire. Tandis que chez les gnostiques il n'y a que fantaisie, chez les chrétiens des causes historiques conduisirent à reconnaître deux activités et rien que deux à côté de Iahvé ; ce sont ces causes que l'historien doit mettre en lumière, s'il veut comprendre la dogmatique orthodoxe.

On pourrait plus facilement rattacher aux équivoques philologiques les doctrines relatives à la filiation divine. Le terme *fils de Dieu* ne comportait point chez les Juifs la notion de génération que les Grecs crurent y trouver. Dans une foule de cas, d'ailleurs, les termes familiaux doivent être entendus comme s'ils exprimaient seulement des rap-

(1) Par exemple, au lieu de dire que Dieu prononce une sentence miséricordieuse, on trouvait *plus distingué* de dire que la miséricorde de Dieu apparaît et parle (*Talmud de Jérusalem*, tome VI, p. 192).

ports civils ; faute d'avoir tenu compte de ce fait, les sociologues contemporains ont commis une foule d'erreurs. Le troisième Evangile dit qu'Adam est fils de Dieu (Luc, III, 38) parce que Dieu l'a créé et, de même, Philon appelle le monde fils de Dieu (1). Dans l'Ancien Testament, Iahvé est le père d'Israël parce qu'il est son chef, encore plus qu'en raison de l'affection qu'il a pour lui. Les disciples des scribes sont appelés leurs fils par Jésus (Mathieu, XII, 27).

Dans le plus grand nombre de cas, le mot *fils* est employé pour former un terme générique : fils du diable, de ce monde, de la lumière, de la résurrection, du royaume, etc. (*Vie de Jésus*, p. 254) ; — l'Eglise persane, qui parlait syriaque, nommait les fidèles : *fils de la foi* et les moines : *fils de la règle* (2) ; — le Talmud emploie la formule *fils de la loi* pour désigner les docteurs (3) : ailleurs il compare la science des anciens à celle de *fils d'anges* (4).

Quand on emploie cette expression au singulier, elle devient un titre d'honneur, ayant une certaine analogie avec les adjectifs que les Romains joignaient aux noms de leurs généraux pour rappeler leurs victoires ; c'est une sorte de superlatif : ainsi Judas et l'Antéchrist sont, l'un et l'autre, *fils de la perdition* (Jean, XVII, 12 ; II, Thessaloniciens, II, 3) ; — le chef de la dernière révolte juive fut le *fils de l'étoile* (*Eglise chrétiene*, p. 200) ; — quand saint Barnabé reçut des apôtres ce nom qui veut dire *fils de la prophétie*, les chrétiens voulurent marquer la supériorité qu'il avait sur les autres prophètes (5).

Renan n'a pas assez indiqué la différence qui existe

(1) J. Réville, *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*, p. 61.
(2) Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 29.
(3) *Talmud de Jérusalem*, tome VI p. 245.
(4) *Talmud de Jérusalem*, tome II, p. 129.
(5) Semeria, *Vinticinque anni di storia del cristianesimo nascente*, p. 116.

entre l'emploi du pluriel et celui du singulier ; Jésus « est fils de Dieu, dit-il ; mais tous les hommes peuvent le devenir à des degrés divers. Tous, chaque jour, doivent appeler Dieu leur père ; tous les ressuscités sont fils de Dieu » (*Vie de Jésus,* p. 253). Dans les polémiques avec les Juifs une certaine indécision de ce genre put être commode à l'origine ; et nous trouvons un exemple de ces polémiques dans Jean X, 33-36 ; mais les chrétiens ne pouvaient, dans leurs réflexions et leurs prières, assimiler complètement Jésus à l'un d'entre eux (1) ; le mot *fils du roi* se trouvait dans la Bible au sens de grand vizir (tome III, p, 45) et ils cherchèrent à renforcer l'idée que leur maître était le délégué de Dieu (2). Ce renforcement se fit en recourant encore aux termes familiaux : le fils aîné est, partout, le bras droit du chef de famille ; c'est lui qui hérite de la maison et c'est en lui que se concentre la noblesse ; dans l'Exode (IV, 22) Israël est le fils aîné de Iahvé, parce qu'il est la tribu noble par excellence ; il était naturel qu'on donnât à Jésus le titre de premier-né pour bien marquer sa noblesse supérieure. Quelques-uns crurent mieux faire encore en l'appelant *fils unique*, *monogène* ; saint Jean emploie cette expression qu'il trouvait unie à celle de premier-né dans Zacharie XII, 10 (3) ; elle ne semble pas avoir eu,

(1) La confusion que l'on peut établir entre les deux sens du terme « fils de Dieu » doit avoir contribué à favoriser ces hérésies syriennes qui sont, d'après Renan, une protestation contre les théories grecques sur l'Incarnation. Au milieu du ve siècle, Ibas d'Edesse fut accusé d'avoir dit : « Je ne porte pas envie au Christ qui est devenu Dieu ; car je peux devenir ce qu'il est devenu » ; et le jour de Pâques : « Aujourd'hui Jésus est devenu immortel » (*Eglise chrétienne,* p. 285). Ibas a prétendu ne pas avoir tenu ces propos ; il semble n'avoir été qu'un nestorien militant (Labourt, *op. cit.,* pp. 254-255). Mais Renan pense que des idées de ce genre avaient cours en Syrie et parvinrent à Mahomet.

(2) Les synodes persans nomment l'évêque de Kaskar : *fils de la droite* et *fils du ministère du catholicos,* parce qu'il remplaçait le patriarche pendant la vacance du siège (Labourt, *op. cit.*, p. 329).

(3) Ce verset est utilisé par le quatrième Evangile (Jean, XIX, 37).

tout d'abord, un très grand succès parce que la théologie paulinienne était, en grande partie, fondée sur cette idée que Jésus fut l'aîné des ressuscités.

Il est impossible qu'en passant d'une langue dans une autre, des formules du genre de celles-ci puissent conserver leur valeur primitive ; il y a à côté de l'outillage linguistique tout un ensemble de conditions indéfinissables qui poussent la pensée dans des directions que ne peuvent toujours prévoir les traducteurs; ces conditions constituent un système de logique spécial à chaque peuple. Lorsque le christianisme pénétra chez les Grecs, la logique de ceux-ci bouleversa tous les arrangements apostoliques : dans les titres d'honneur emphatiques, que l'enthousiasme des premiers disciples avait attribués au maître, on voulut trouver des définitions exactes relatives à la nature de celui-ci, aux rapports qu'il soutient soit avec Dieu, soit avec le monde (1). Ainsi naquit une théologie prodigieusement compliquée, qui étonne beaucoup les modernes, parce qu'ils ne sont pas habitués à se poser les mêmes questions.

Chez les Occidentaux d'autres préoccupations conduisirent à changer, d'une manière non moins grave, le sens des formules ; on lut saint Paul avec des idées juridiques qui avaient été toujours étrangères à son esprit ; au XVIe siècle il y eut encore un renforcement nouveau de cette interprétation juridique et nul ne doute aujourd'hui de l'erreur commise par les anciens protestants. Ces transformations, dues à la logique spéciale de chaque peuple, nous permet-

(1) Les philosophes grecs avaient l'habitude de prendre pour base de leurs recherches, sur les problèmes scientifiques, moraux ou métaphysiques, les sens que l'usage courant avait donnés aux mots. Toute leur philosophie partant du langage, ils étaient tentés d'attribuer aux formules apostoliques une portée théologique à laquelle les auteurs n'avaient peut-être point pensé.

tent de comprendre une formule de Renan qui, au premier abord, pourrait paraître paradoxale : « L'histoire religieuse de l'humanité se fait à force de contresens » (tome IV, p. 193).

Je trouve dans Renan une observation philologique qui me semble avoir une très grande portée pour l'histoire de la doctrine chrétienne. Parlant des livres du Nouveau Testament, il dit que ces livres doivent leur succès à ce qu'ils « sont écrits en grec et conçus en sémitique ». Cette observation aura évidemment encore plus de force pour l'Ancien Testament, dans lequel il y a une plus grande différence entre les états intellectuels qui correspondent à la rédaction et à la traduction. « Ces tours absolus, roides, sans nuances, dit-il, — cette langue où tout est blanc ou noir, soleil ou ténèbres, — qui pour dire : J'aime mieux Jacob qu'Esaü, dit : J'aime Jacob, je hais Esaü, ont séduit le monde par leur âpre grandeur. Nos races n'étaient pas habituées à cette ampleur orientale, à ces énergiques partis pris, à cette façon de procéder tout d'une pièce et comme par bonds. Elles ont été conquises et comme écrasées ; aujourd'hui encore ce style est la grande force du christianisme, ce qui fascine les âmes et les gagne à Jésus » (*Eglise chrétienne*, p. 116).

Je voudrais examiner de plus près cette question de style et chercher quelle est la raison de cette puissance. Les peuples primitifs semblent partout avoir été très peu choqués par l'absence de nuances dans le langage : souvent on a cru que l'homme avait profondément évolué au point de vue physiologique et que sa sensibilité avait progressé ; on a soutenu, par exemple, que les Grecs d'Homère ne connaissaient que le rouge et le vert qu'il avait fallu de longs siècles pour que l'orangé, l'indigo et le violet pussent être distingués ; mais autre chose est la sensation et

autre chose le langage (1) ; des expériences faites sur les sauvages montrent que ceux-ci peuvent reconnaître des teintes intermédiaires entre celles qu'ils savent nommer (2).

Le progrès porte donc sur le langage ; tout conduit à croire que ce progrès est déterminé par les arts, et très probablement surtout par les arts plastiques ; on s'explique ainsi pourquoi la langue hébraïque a pu demeurer si primitive. Il ne semble pas que l'homme puisse facilement être amené à exprimer dans son langage des distinctions qu'il ne saurait point réaliser dans son travail : l'acte doit avoir précédé le discours.

L'auteur des représentations primitives cherche surtout à se faire comprendre par des gens qui sont de mauvais observateurs et il y parvient en simplifiant et en exagérant son dessin (les muscles des sculptures assyriennes sont grossis jusqu'à la caricature, les princes et les dieux sont énormément plus grands que leurs sujets et leurs adorateurs) ; des couleurs conventionnelles servent à distinguer les races et les classes, etc. Tant que ce symbolisme élémentaire ne choque point le spectateur, le sentiment esthétique n'est pas encore né, même si la facture est déjà bonne. Aux époques raffinées, on ne veut plus de ces tableaux sommaires, qui paraissent d'autant moins dignes d'admiration qu'ils sont d'une lecture plus claire; on cherche à signaler la multiplicité des nuances et on ne redoute pas une certaine obscurité dans la représentation. Les spectateurs pouvant adopter, suivant leurs tempéraments, diverses manières de voir, le nombre des nuances est susceptible d'augmenter

(1) Wundt, *Eléments de psychologie physiologique*, trad. franç , tome I, pp. 521-522.

(2) A la Terre de feu trois couleurs ont seules des noms (le bleu, le rouge et le noir) ; mais les indigènes savent distinguer les autres teintes (Flach, leçon du 4 mai 1904).

sans mesure ; l'objet d'art devient ainsi semblable à la nature dont il possède la variété infinie.

Peu de littératures ont subi à un aussi haut degré l'influence des arts plastiques que la littérature grecque ; les nuances y sont *indiquées* avec beaucoup de délicatesse et les humanistes éprouvent un charme extrême à les découvrir. Il est impossible de traduire exactement en grec un texte hébreu ; le traducteur est obligé d'établir entre les choses des oppositions auxquelles n'avait point toujours pensé l'auteur ; il prend au sérieux cette dichotomie signalée par Renan et quand on parle de haïr Esaü, il transcrit la haine pour Esaü, sans prendre garde que, peut-être, l'auteur primitif n'avait eu en vue que de signaler une diminution dans l'affection. Ainsi le monde apparaît dans la traduction grecque comme étant bien plus heurté qu'il n'était dans l'original sémitique.

Les traductions latines produisent un sentiment de stupeur tout particulier, parce que nous sommes habitués à regarder le latin comme la langue du droit et, par suite, à attribuer une valeur précise à chaque mot. De là résulte que les paroles des prophètes prennent dans la Vulgate l'apparence de dures sentences et que nous sommes effrayés en entendant une langue si autoritaire.

La Bible constitue bien une des grandes forces du christianisme ; mais il me semble que Renan a omis d'indiquer l'essentiel, c'est-à-dire de déterminer quelles sont les âmes qui sont ainsi foudroyées. La fascination est irrésistible pour les natures mystiques : il ne faut jamais oublier qu'au point de vue de la psychologie, *la mystique c'est l'amour* (1) ; or l'âme ardente ne connaît pas les nuances ; elle ne comprend que l'abandon le plus absolu ou la haine ; mystiques

---

(1) Cf. G. Sorel, *Ruine du monde antique*, p. 255.

et amoureux jugent que toute position moyenne suppose des bas calculs ou l'égoïsme.

L'Eglise a imité, tant qu'elle a pu, le style de l'Ancien Testament ; sa littérature est toujours pleine de la Vulgate ; on a souvent reproché aux écrivains catholiques leurs exagérations oratoires, parce qu'on n'a pas observé que ces exagérations constituent une des causes du succès des idées religieuses : nos races, portées au sacrifice et à la mystique, ont rarement marchandé leur dévouement à l'Eglise quand elle leur a parlé cette langue.

Cette langue convient très bien pour exprimer les sentiments de révolte absolue. Si dans des questions qui comportent une infinité de nuances et seulement des solutions pleines de contradictions, les hommes modernes appliquent les points de vue archaïques des prophètes hébreux et divisent, comme eux, toutes choses en bonnes et mauvaises, ils sont amenés à réclamer la destruction de l'ordre établi avec un sauvage enthousiasme. La Bible convient donc très bien aux temps troublés et elle fournit des textes pour rendre, avec une force singulière, l'espoir d'une révolution catastrophique. Les hommes de la Réforme ont ainsi tiré grand parti de l'Ancien Testament qui leur semblait renfermer une expression prophétique de leurs passions.

Il me semble que Renan n'a pas complètement démêlé les raisons qui donnent à la Bible ce caractère révolutionnaire : « Israël, dit-il, a tant aimé la justice que, ne trouvant pas le monde juste, il le condamne à finir. Comme les anarchistes de nos jours, à ceux qui lui disent : Le monde tel qu'il est fait, a des injustices nécessaires, — il répond : Eh bien, il est mal fait, il faut le briser » (tome V, p. 422). Il ne s'agit pas ici de la justice, mais d'une conception très archaïque des relations sociales : conception qui reparaît (suivant les lois de Vico) en temps

révolutionnaires. L'homme ne détruirait, sans doute, jamais rien, s'il était toujours sous l'influence de la raison, et cependant il faut des négations absolues, des abolitions et des renaissances. La Bible fut donc un facteur considérable de l'histoire ; son rôle est bien faible aujourd'hui, car il ne semble pas qu'elle soit désormais destinée à inspirer les révolutionnaires.

Ces considérations nous permettent de comprendre l'influence que la langue ecclésiastique eut sur le maintien de l'idée de scission dans la première société chrétienne : scission qui semble avoir été mieux comprise en Occident que dans les pays grecs, justement parce que le latin exagère encore la vigueur de l'expression biblique. Ce problème de la scission est capital dans l'histoire des origines chrétiennes. On se demande comment une Eglise qui ne cessait de s'accroître dans tous les rangs de la société, a pu demeurer près de trois siècles assez isolée pour se créer une idéologie indépendante. Les découvertes archéologiques rendent aujourd'hui le problème beaucoup plus difficile, parce qu'elles montrent que le christianisme eut beaucoup d'adhérents dans les hautes classes et à la cour impériale. Les persécutions agirent évidemment dans le sens de la scission ; mais leur action fut bien soutenue par la littérature biblique (ou issue de la Bible).

Les gnostiques rejetaient l'Ancien Testament et trouvaient absurde l'ardeur des martyrs : ce ne sont point là deux faits indépendants l'un de l'autre ; j'y découvre deux manifestations de l'esprit de conciliation. Des gens lettrés avaient découvert le christianisme et soupçonné son avenir ; ils cherchèrent à exploiter ces tendances, *à civiliser la barbarie chrétienne* et à faire entrer la nouvelle religion dans les cadres de la philosophie des gens du monde (1). Les théo-

(1) Il y a une grande analogie entre le gnosticisme et le socialisme des

ries des gnostiques sont peu intéressantes et il est douteux que personne y ait jamais attaché beaucoup d'importance ; ils traitaient les dogmes avec autant de liberté que les stoïciens en avaient pris avec les fables païennes. Aujourd'hui on semble d'accord pour reconnaître que les gnostiques n'étaient pas des chrétiens (1).

Pendant longtemps on a compté parmi les gnostiques Marcion, qui rejetait l'Ancien Testament et était cependant un grand partisan du martyre (*Eglise chrétienne*, p. 356) ; cette manière de voir, que Renan acceptait encore, est maintenant abandonnée (2) ; rien ne ressemble moins aux écoles gnostiques que l'Eglise de Marcion : « doctrine simple, dit Mgr Duchesne (3), langage clair, exégèse dépourvue d'allégories, morale sévère ». Il rejetait l'Ancien Testament pour des raisons purement théologiques ; mais on peut se demander si l'exagération de la discipline imposée aux marcionites n'avait point pour but de compenser la perte de force que l'abandon de la Bible juive faisait subir à leur Eglise.

---

gens cultivés contemporains ; la grosse question est encore celle de la scission ; mais il ne semble pas que le socialisme ait autant de ressources que le christianisme primitif pour se tenir séparé. Les grèves violentes tiennent ici la place des anciennes persécutions.

(1) Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 359. — Les systèmes gnostiques ne méritent pas plus l'examen que les descriptions de la société future faites par les socialistes amateurs.

(2) Tixeront, *Histoire des dogmes. La théologie anténicéenne*, p. 201.

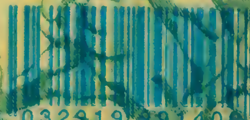
(3) Duchesne, *op, cit.*, p. 170.

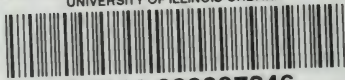
IMPRIMERIE SPÉCIALE DE LA LIBRAIRIE G. JACQUES, PARIS

36




CoLibrì
COVER SYSTEM ®




UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 099997246